System der Philosophie

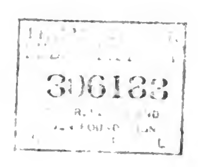
Hermann Cohen

Digitized by Google

Digitized by Google

YBX
(Cohen)
Cohen

Digitized by Google



Cohen, Ethik des reinen Willens

Digitized by Google

SYSTEM

DER PHILOSOPHIE

ZWEITER TEIL

ETHIK DES REINEN WILLENS

VON

HERMANN COHEN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MARBURG

BERLIN
BRUNO CASSIRER
1904

Digitized by Google

ETHIK
DES REINEN WILLENS

VON

HERMANN COHEN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MARBURG



BERLIN
BRUNO CASSIRER
1904

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
306138
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
R 1904 L

Digitized by Google

Vorrede.

Die Logik der reinen Erkenntniss hatte als erster Teil eines Systems der Philosophie nicht nur auf den zweiten Teil hingewiesen, sondern auch in ihrer Anlage und in ihren Ausführungen zugleich für die Geisteswissenschaften eine grundlegende Vorsorge getroffen. Die specielle Fürsorge fällt der Ethik zu; sie wird zur positiven Logik der Geisteswissenschaften.

Die Logik der reinen Erkenntniss war ferner auf die Mathematik begründet worden, um sich mit dieser für den Aufbau der Naturwissenschaft zu verbinden. In analoger Weise wird hier der Versuch gemacht, die Ethik auf die Rechtswissenschaft zu orientieren. Diese ist die Mathematik der Geisteswissenschaften. Die Methodik ihrer exakten Begriffe hat die Ethik für ihre Probleme der Persönlichkeit und der Handlung kritisch zu belauschen. Die Methode der Reinheit hat sich in dieser Richtung auf die Erschliessung eines wissenschaftlichen Inhalts zu bewähren. Die Ethik des reinen Willens muss demzufolge zur Prinzipienlehre der Philosophie von Recht und Staat werden. Die Grundlinien zu einer solchen sind hier gezogen; Ausbau und Durchführung müssen wiederum einem zweiten Bande vorbehalten werden.

Die Beachtung und die Kritik der religiösen Probleme und Begriffe dürfte darüber nicht zu kurz gekommen sein. Aber ob-

Digitized by Google

zwar der Streit und der Krieg in den politischen und den religiösen Ansichten noch immer mit verteilten und vertauschten Rollen geführt wird, so kommt es über Einen Punkt doch allmählich zur Klarheit, nämlich darüber, dass die Religion und die Politik innerlichst verbunden sind; verbündet ebenso oft zu ihrer eigenen Zerfleischung, wie schliesslich doch auch zu ihrer lebendigen und wahrhaftigen Fortentwickelung.

Endlich noch ein persönliches Wort über dieses Buch; nicht zwar über das, was es leisten mag, aber über das, was es anstrebt. Wenn einer eine Ethik schreibt, so setzt er sich in ein Glashaus. Der bekannte Ausspruch ist freilich cynisch: dass der Ethiker ebensowenig ein guter Mensch zu sein brauche, wie der Maler ein schöner. Vielleicht aber entspringt er nicht sowohl einer absichtlichen Verletzung des Schamgefühls als vielmehr einer gewissen Verschämtheit, die einen überkommt, wenn man bei Lebzeiten eine Ethik herausgibt. Und der Vergleich selbst enthält die Correktur in sich.

Ein schöner Mensch braucht freilich der Maler nicht zu sein; wohl aber muss die Idee des Schönen hell und klar in seinem Geiste leuchten. Und von diesem Lichte wird wohl auch ein Strahl in seine arme Seele fallen. Der Ethiker an seinem Teile hat der Idee des Guten nachzuspüren. Die Sittlichkeit muss ihm zuvörderst lediglich ein Problem der Erkenntniss werden, in aller der Genauigkeit und Nüchternheit und Sachlichkeit, welche jedes theoretische Problem erfordert. Die methodische Arbeit befreit ihn allgemach von den Skrupeln über seine persönliche Sufficienz gegenüber diesen höchsten und zartesten Anliegen des Menschengeschlechts. Aber die methodische Arbeit erhöht zugleich sein sittliches Selbstbewusstsein, indem sie es in einer unaufhörlichen Selbstprüfung rege erhält.

Diese methodische Arbeit hat alle Ethik, welche nach Classicität der Grundlegung strebte, als ein Suchen gedacht und gehandhabt. Dieses Suchen aber ist und bleibt nicht ausschliesslich ein theoretisches, ein Untersuchen, sondern es ist zugleich ein Verlangentragen nach der Enthüllung und Ausgrabung desjenigen Schatzes und wie ein Werben um ihn, den der Geist als den höchsten, als den einzigen Wert des menschlichen Daseins anerkennt: die Menschheit in allen Völkern und in jedem Menschen.

Digitized by Google

Mag die Realität des Sittlichen in der empirischen Menschenwelt noch so arg verschleiert, verlästert und verschränkt werden, der sittliche Geist kann an ihrem unverlierbaren Besitze nicht verzweifeln. Die Ethik aber hat keine andere Aufgabe, als gegen das Irrewerden und gegen das Irremachen der sittlichen Kultur an sich selber, an ihrer Wahrheit und Wahrhaftigkeit, sowie an dem unvergleichlichen Werte ihres höchsten Gutes die Menschheit zu verwahren.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichniss.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Von allen Problemen, welche den Inhalt der Philosophie bilden, dürfte die Ethik als ihr eigenstes gelten: das ihr daher auch von keiner Wissenschaft bestritten wird, sofern sie überhaupt das Recht der Philosophie anerkennt. Dieses Verhältnis zwischen der Ethik und dem Gesamtgebiete der Philosophie vollzieht sich schon bei der ersten Errichtung der Ethik. Als Sokrates sie erdachte, da fand er zugleich den Mittelpunkt für alle Philosophie in ihr. Bis dahin waren die Philosophen ebenso auch Mathematiker und Naturforscher, wieviel sie immer über die menschlichen Dinge insbesondere dachten. Sokrates dagegen redet wie ein Nazarener von der Natur: die Bäume können mich nicht belehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Erst rückwärts vom Menschen führt der Weg wieder zur Natur. Die Ethik, als die Lehre vom Menschen, wird das Centrum der Philosophie. Und erst in diesem Centrum gewinnt die Philosophie Selbständigkeit und Eigenart und alsbald auch Einheit.

Diese centrale Bedeutung, welche der Ethik innerhalb der Philosophie zukommt, hat sich in der ganzen Geschichte derselben behauptet. Alle grossen Bewegungen spiegeln sich nicht nur in ihr, sondern sie haben in ihr ihren tiefsten Quellengrund. Daher ist der Streit nicht vielseitiger, noch verschlungener um die Logik als um die Ethik. Ist doch das Interesse an ihr noch ausgebreiteter, sodass ihr Wert auch unmittelbarer einleuchtet. Aber so verschiedenartig demgemäss die Ausgänge und die Anknüpfungen sind, welche in den verschiedenen Zeitaltern die

Digitized by Google

verschiedenen Kulturfragen mit der Ethik verbinden: der eine Gedanke, in welchem Sokrates die Ethik erschaffen hat, ist allen den verschiedenen Richtungen erhalten geblieben. Nicht alle und nicht immer mögen sie alle das klare Bewusstsein davon in sich getragen haben; dennoch hat sich die Kraft und die Wahrheit des Gedankens auch an ihnen bewährt: der Gegenstand der Ethik ist der Mensch. Was immer sonst noch in das Interesse der Ethik hineinzuziehen sein mag, es kann nur an den Menschen sich anschliessen, durch das Verhältnis zu ihm eine Stelle finden.

Indem nun die Ethik zum Mittelpunkte der Philosophie wird, wird somit zugleich der Mensch zum Mittelpunkt aller Inhalte und Gegenstände derselben. So erlangt die Philosophie durch die Ethik im Menschen ihren Schwerpunkt; die Wurzel ihres Daseins und den Quell ihres Rechts, den ewigen Quell ihres ewigen Rechts. Welche Wissenschaft und welche Art von Wissenschaft könnte ihr dieses Problem des Menschen abnehmen wollen, um es sich selbst aufzulegen? Gibt es eine Theorie, welche die einheitliche Behandlung dieses Problems, das als ein centrales, vielmehr als das centrale Problem einheitliche Behandlung fordert, auf sich zu nehmen vermöchte? Von allen Seiten hat man zu allen Zeiten den Wert der Philosophie bestritten, aber von keiner Wissenschaft hat man ihr die Ethik abgestritten.

An keinem Punkte dürfte sich vorteilhafter und zugleich verhängnissvoller die Theologie von der naiven Religion unterscheiden als an diesem Verhältnis zur Ethik. Die Religion wiegt sich in die Einbildung ein, als ob sie die Ethik entbehren könnte; niemals aber, ausser im bittern Kampfe und in dem Stichwort eines solchen, die Theologie. Sie kann die Ethik verbessern und ergänzen wollen, immer aber will sie sich auf sie berufen; wie stark und wie blind die Vorwürfe sein mögen, mit denen sie sie verfolgt, so weit verirrt sie sich doch niemals, dass sie die menschliche Weisheit vom Wesen des Menschen, die menschliche Lehre vom Menschen gänzlich beseitigen wollte. Und wenn sogar die Theologie die Ethik, wenn auch nur als ein mögliches Problem anerkennt, welche andere Wissenschaft könnte dann ein gegründetes Interesse daran haben, der Philosophie die Ethik abzustreiten?

Digitized by Google

Hiernach könnte es scheinen, als ob der Ethik ein sicherer, scharf abgegrenzter Bezirk im Gesamtgebiete der Philosophie zu teil geworden, und dass sie demzufolge auch als ein klar begründetes und genau bestimmtes Problem anerkannt wäre. Welcher Inhalt scheint deutlicher und genauer zu sein als der Mensch?

Diese Ansicht aber beruht auf einer gründlichen Illusion. Entbehren will man von keiner Seite aus die Ethik, für überflüssig gilt sie nirgends. Aber daraus folgt nicht, dass man dasselbe Problem oder auch nur dasselbe Interesse unter ihr verstände. Man könnte denken, dass der Begriff oder auch nur die Ansicht vom Menschen ein gleiches Interesse aufzwingen, und zum gleichen Problem hinleiten müsste; jedoch auch diese Meinung entspringt aus einem grundsätzlichen Irrtum. Wenn es nämlich erst die Ethik ist, welche die Lehre vom Menschen entwirft, so kann auch sie erst den Begriff des Menschen entdecken. Wie könnte aber eine Ansicht vom Menschen allgemein und unzweifelhaft geworden sein, wenn sie nicht im Begriffe des Menschen ihre Voraussetzung und ihren Grund hat? Weit gefehlt also, dass die Ethik von einer einheitlichen Ansicht vom Menschen ausgehen könnte, ist eine solche vielmehr erst ihr Ziel und ihr eigentlicher Inhalt.

Als die Lehre vom Menschen ist die Ethik die Lehre vom Begriffe des Menschen. Indem Sokrates im Menschen die Ethik erdachte, entdeckte er zugleich den Begriff. Im Begriffe des Menschen entdeckte er den Begriff. Vor der Ethik und ausserhalb ihrer gibt es keinen Begriff des Menschen; wie es vor ihr überhaupt keinen Begriff gab. Diese grosse Konsequenz ergibt sich aus dem Zusammenhang der drei Entdeckungen: des Begriffs, des Menschen, der Ethik. Wie die drei Begriffe einander fordern, oder wenigstens in der gegenseitigen Forderung entstanden sind, so ist der Begriff des Menschen mit dem Begriffe der Ethik verknüpft.

Steht nun aber diese Konsequenz auf dieser Haaresschärfe, so lässt es sich verstehen, dass sie den Besitzstand der Ethik in Streitigkeiten verwickeln, und ihren Inhalt und ihr Problem zweideutig machen konnte. So lange es sich ohne nähere Bestimmungen um den Menschen zu handeln scheint, bleibt die

Digitized by Google

Ethik unangefochten. Trägt dieser ihr Inhalt jedoch den Anspruch in sich, den Begriff des Menschen zum Alleinbesitz der Ethik zu machen, so melden sich von allen Seiten die Mitbewerber. In der Tat enthielt schon der Ausdruck Mensch eine offenbare Zweideutigkeit: bedeutet er den Singular oder den Plural? Und wenn auch den Plural, so sind die Fragen damit nicht erschöpft, auch für die Bedeutung der Mehrheit nicht. Vielmehr entsteht die Frage, ob die Mehrheit eine neue Art von Einheit zu ergeben vermag.

Das ist die doppelte Zweideutigkeit, mit der von vornherein der Ausdruck Mensch behaftet ist, dass einmal der Einzelmensch in Frage steht, sodann aber die Bedeutung übergeht auf eine Mehrheit von Menschen. Und hinwiederum bleibt es nicht bei dieser Mehrheit, sondern sie selbst soll wieder eine neue Einheit werden. Es ist dies der allgemeine Prozess, der an dem Urteil sich vollzieht; nur dass, wie wir in der Logik der reinen Erkenntniss gesehen haben, die Einheit als eine besondere Kategorie ausfällt.

Die Mehrheit aber geht in die Allheit über. Und damit entsteht die neue Zweideutigkeit, welche an den Ausdruck Mensch sich anheftet. Die erste liegt, logisch ausgedrückt, nicht sowohl in dem Gegensatze der Einheit und der Mehrheit, als vielmehr in dem scheinbaren Gegensatze der Einzelheit und der Mehrheit. Dieser Gegensatz hat keinen Bestand im Denken; er rührt nur von einem Schein des populären Bewusstseins her. Der Einzelne ist an sich ein Einzelner der Mehrheit; er bildet keineswegs eine selbständige Einheit, so sehr auch der gemeine Schein dafür spricht.

Aber die zweite Zweideutigkeit hat in der Tat logischen Grund. Die Mehrheit geht in die Allheit über. So sagten wir. Das soll jedoch nicht heissen, dass die Mehrheit sich in die Allheit verwandeln und in ihr untergehen müsste. Vielmehr bleibt die Mehrheit, wie sie logisch eine eigene Kategorie bildet, so auch für den Menschen bestehen. Die Mehrheit der Menschen bleibt ein wertvoller, notwendiger Begriff. Aber ihr zur Seite tritt, als ein Begriff von eigenem Werte, die Allheit der Menschen. Das ist die grosse Steigerung, zu welcher die Zweideutigkeit im Ausdrucke Mensch sich erhebt. Mehrheit und Allheit der Menschen;

Digitized by Google

dagegen tritt der Unterschied des Einzelnen und der Mehrheit wie belanglos zurück. Und dass man nur ja nicht glaube, in der Anzahl liege der Unterschied. Lässt sich doch ohnehin die Allheit nicht auszählen; in dem Mehr oder Weniger kann also der Unterschied nicht liegen. Die Allheit bedeutet nach der Logik der reinen Erkenntniss eine unendliche Zusammenfassung, die selbst wieder verschiedene Grade zulässt. Die Allheit der Menschen bildet bald die Universität einer Stadt, bald die eines Staates, bald endlich die der Menschheit.

So lässt es sich begreifen, und es ist gewiss mehr als interessant, dass es sich von hier aus ergiebt: dass der Begriff im Begriffe des Menschen zur Entdeckung gelangt. Die Einheit, welche der Begriff vollzieht, weist immerfort über sich selbst hinaus. Bei dem Einzelnen stehen zu bleiben, das wäre unverbesserliche Kurzsichtigkeit. Aber wie sehr immer die Einzelnen in der Mehrheit zusammenwachsen, und von ihr gehalten werden, dennoch bildet auch sie nur eine Zwischenstufe in dem Wandel des Begriffs, der in der Allheit erst seinen Lauf abschliesst, seine Einheitbildung zur Vollendung bringt.

Es ist lehrreich und bedeutsam, wie Sokrates diese Bedeutungen im Begriffe des Menschen, wie daher auch des Begriffs überhaupt, nur teilweise, gleichsam wie ein Anfänger aufhellt. Allerdings sucht er die Menschen in der Stadt auf, um sie über ihre Triebe und ihr Treiben auszufragen und zur Rede zu stellen. Er ist kein Einsiedler, und wendet sich nicht an Einsiedler. Er geht auch nicht nur zu den Vornehmen und zu den Gebildeten, noch allein etwa gar zu den Ungebildeten. Ihn interessieren alle Berufsarten seiner Mitbürger in gleicher Weise; nicht nur in demselben logischen Interesse, sondern auch, weil sie als Menschen gleich nahe seinem Herzen stehen. Indessen wie vielseitig daher auch sein Interesse am Menschen ist, wie weit sein Blick und wie breit sein Horizont bereits ist, dennoch bleibt seine Mehrheit der Menschen ein Bild von Einzelnen. Freilich ist dieses Bild ein Begriff; aber es ist nur der Anfang des Begriffs.

Das Bild des Menschen, welches die Mehrheit bildet, die Sokrates in seinem Begriffe des Menschen vereinigte, dieses Bild stellt doch nur den Menschen als ein Einzelwesen dar. Steuermann, oder Feldherr, Arzt oder Gerber, es ist und bleibt der

Digitized by Google

Mensch des Handwerks, der Lebensbetätigung, der, wie immer auch er auf das Ganze hingewiesen wird, dem er zuzustreben habe, in diesem Ganzen selbst doch nur ein Einzelner bleibt. Für sich selbst hat er zu sorgen, auf dass sein Leben seinen Zweck erfülle. Das höhere Ganze ist nicht in jedem Sinne von höherem Werte als sein eigenes einzelnes Wesen, sondern es ist nur der Wegweiser, der letztlich immer nur ihn selbst auf den rechten Weg bringt. Sokrates trinkt den Giftbecher nicht, um sich selbst für den Staat zu opfern, sondern weil er in dem Gesetz des Staates die Richtschnur für sein Handeln, gleichsam ein anderes Daemonion mit erweiterter Befugnis zu vernehmen glaubt. Es ist und bleibt das Individuum, welches seinen Begriff vom Menschen ausfüllt.

Anders von vornherein Plato. Man weiss, wie er in seiner Republik, welche seine Ethik enthält, nicht von der Seele des Einzelmenschen ausgehen will, sondern von derjenigen Seele des Menschen, welche der Staat darstellt, welche im Staate ihr Leben vollführt. Zum Begriffe des Menschen tritt jetzt der Begriff der Seele hinzu. Und während bisher, etwa insbesondere nach Pythagoreischer Ansicht nur die Weltseele zur Menschenseele hinzutrat, so denkt Plato die Staatsseele als eine neue Art von Weltseele; und sie tritt jetzt als eine neue Art auch der Menschenseele auf.

In dieser neuen Art von Menschenseele tritt der Mensch aus den Schranken der Mehrheit heraus und in das Zeichen der Allheit ein. Und damit erst vollendet sich, damit erst vollzieht sich der Begriff des Menschen. Jetzt ist der Mensch nicht mehr ein Einzelner; weder ein Einziger, noch ein Einzelner einer Mehrheit, sondern er gehört nunmehr einer Allheit an. Und in dieser Allheit erst erlangt er eine Seele. Plato sagt zwar nur, man könne die Seele des Menschen besser im Staate erkennen als in dem Einzelwesen; aber darin liegt doch wohl zugleich der Hinweis auf die genauere und gediegenere Ausprägung des Seelenbegriffes in der Allheit als im isolierten Wesen.

So sehen wir denn, wie bei der Entstehung der Ethik im Begriffe des Menschen Zweideutigkeiten auftauchen, die vielmehr als Wandelungen und Stufen in der Entwickelung des Menschenbegriffs sich erkennbar machen. Von Anfang an sehen wir das

Digitized by Google

Individuum auftreten, dem als eine scheinbare Erweiterung ein Nachbar und eine Sammlung von solchen zur Seite tritt. Die Sammlung steigert und verdichtet sich; immer aber bleibt sie das Kollektivum einer Mehrheit. Und indem sie entsteht, versinkt nicht etwa das Individuum, das ihr angehört, und das doch nur in ihr bei aller seiner Selbständigkeit seine Stelle hat; sondern es bleibt bestehen, wie immer der Zusammenhang mit der Mehrheit für seinen Wert massgebend bleibt. Und wie sehr andererseits die Mehrheit ihren eigenen Wert behauptet, so muss sie doch durch die Allheit Einschränkung erfahren. Ohne die Allheit, ja ohne mit der Allheit anzufangen, lässt sich der Begriff des Menschen nicht nur nicht vollenden, sondern schlechterdings nicht entwickeln und nicht bilden. Die Allheit bildet nicht nur das glückliche Ende, sondern sie ist auch der rechte Anfang.

Das ist also das komplizierte Bild, welches der Begriff des Menschen darstellt: Einzelheit und Mehrheit, das ist Besonderheit, und — Allheit. Und Alles zugleich, Alles in Einem. Denn das ist doch der Sinn der Methode, welche Plato mit der Staatsseele des Menschen in die Ethik einführt: dass das Ende vielmehr der Anfang sei. Ende und Anfang sind weder methodisch, noch sachlich von einander geschieden. Die drei Wege, für welche der Begriff des Menschen den Wegweiser bildet, das Einzelwesen, die partikulare Mehrheit und die Allheit, sie sind nicht Kreuzwege; sondern auf jedem Schritte der Bahn müssen sie zusammengehen; nur in ihrer Vereinigung liegt der Weg des Menschen.

Wir hatten gesagt, dass von keiner Wissenschaft der Ethik ihr Sonderrecht bestritten werde; jetzt zeigt sich ein Grund dafür. Freilich müssen alle Wissenschaften, sofern der Mensch ihr Gegenstand ist, in diesen drei Richtungen ihn auch zur Betrachtung bringen; dieweil der Begriff des Menschen in diesen drei Richtungen sich vollzieht. Aber es lässt sich vermuten, und es wird zu zeigen sein, dass die Prägnanz der Einheit dieser drei Richtungen, welche diese nicht nur fordern, sondern zugleich auch finden, in keiner Wissenschaft so deutlich und so eindringlich wird, also wohl auch in keiner so genau sich vollzieht, wie in der Ethik. Sie allein enthüllt das Wesen des Menschen, um mit diesem Worte einmal den trockenen logischen Begriff auf

Digitized by Google

einen Moment zu vertauschen, in der Wechselwirkung, in der Durchdringung der Einzelheit, der Besonderheit und der Allheit.

Ein Individuum wäre der Mensch? Keineswegs ist er dies allein; sondern in einer Mehrheit, vielmehr in mancherlei Mehrheiten steht er in Reih und Glied. Und doch ist er nicht dies allein; sondern in der Allheit erst vollendet er die Kreise seines Daseins. Und auch diese Allheit hat mancherlei Grade und Stufen, bis sie in einer wahrhaften Einheit, in der Menschheit nämlich ihren Abschluss findet, der aber auch vielmehr ein ewig neuer Anfang ist.

Diese Ansicht soll der Leitgedanke unseres Aufbaus der Ethik werden. Sie ist nicht allen Lehrgebäuden der Ethik in gleicher Bedeutung eigen: sie ist am wenigsten allen Vorstellungen vom Sinne des Menschen gemeinsam. Daher lassen sich die Unterschiede und Differenzen in der Entwickelung der Ethik, und in dem Verhältnis der Wissenschaften zur Ethik von hier aus verstehen. Es lässt sich so auch verstehen, wie die Darstellungen der Ethik zu den einzelnen Wissenschaften eine nähere Wahlverwandtschaft zu erkennen glauben.

Vor Allem führt das Moment des Individuums zur Anthropologie, und von da aus zur Psychologie. Die Anthropologie ist in erster Linie biologisch. Und die Biologie ist das legitime Gebiet, in dem der Begriff seine Induktion beschreibt. Wer wollte den Begriff des Menschen zu finden hoffen, der sich über die biologische Natur des Menschen hinwegsetzen zu dürfen meinte? Die Probleme und die Ergebnisse, welche die biologische Anthropologie je nach den Stufen ihrer Entwickelung zu erzielen vermag, sie dürfen nimmermehr und an keiner Stelle vernachlässigt werden, oder auch nur ausser Betracht bleiben, wenn anders die Ethik die Lehre vom Menschen sein will. Aber damit ist keineswegs gesagt, dass der biologische Begriff des Menschen den Ausgang bilden müsste für diejenige Ermittelung des Begriffs vom Menschen, die der Ethik obliegt. Was nicht ignoriert werden darf, und was immerfort beachtet werden muss, dem braucht darum keineswegs auch die methodische Leitung zuzustehen. So wenig der Begriff des Menschen in dem biologischen Begriffe des Menschen aufgeht, so wenig darf dem letztern die

Digitized by Google

methodische Führung der Untersuchung zuerkannt werden. Schon die Allheit warnt davor.

Und wenn dies schon von der Biologie gilt, so gilt es nicht minder auch von der Psychologie. Wir sahen ja, dass gerade am Seelenbegriffe Plato den Scheideweg der Ethik bestimmte. Und an diesem Scheidewege schuf er nicht nur die Ethik, sondern zugleich und vorzugweise in ihr auch die Psychologie. Dass vor ihm keine Psychologie in methodischer Zusammenfassung vorhanden war, darauf sei hier nur hingewiesen. Plato ist der eigentliche Urheber der Psychologie. Aber wenngleich die grundlegenden Untersuchungen, in denen er die Logik erschuf, die Erörterungen über das Denken, als das Denken der Erkenntniss, im Unterschiede von der Wahrnehmung und Vorstellung, einen ebenso wichtigen, einen unumgänglichen Anlass für die Entstehung der Psychologie darboten, so darf man vielleicht doch wohl das Verhältnis zwischen der Ethik und der Psychologie bei Platon als noch unmittelbarer und durchgreifender bezeichnen.

Denn mit der Wahrnehmung verschlingt sich die Begehrung; also kompliziert sich das ethische Interesse mit dem logischen. Und so geht es weiter und tiefer. Liegt doch ebenso die Seele des Menschen nicht in dem Netzwerk ihrer individuellen Betätigung, sondern gleichsam jenseits seiner selbst, in einer Vergrösserung und Erweiterung seines Selbst. Wie dieser makrokosmische Seelenbegriff in der Ethik entsprang, so konnte die Psychologie aus der Ethik ihre Direktive erhalten, und auch die makroskopische Darstellung ihres Objekts; nicht aber konnte umgekehrt die Psychologie die Leitung beanspruchen wollen für die Ethik, welche ihrerseits erst den richtigen Seelenbegriff zur Entdeckung bringt.

Dennoch besteht noch heute Unklarheit und Streit über dieses natürliche Verhältnis zwischen Ethik und Psychologie. Wenn es sich nur um die Methode der Ethik dabei handelte, so wäre der Streit verhängnisvoll genug. Aber auch die Psychologie wird, wie von einem Schicksal, von dieser Meinung befallen. Denn es handelt sich nicht allein um die Methodik der Psychologie dabei, sondern schlechterdings um den ganzen Inhalt, Stoff und Gegenstand derselben. Der Torso, den man heutzutage Psychologie nennt, stellt ein erschreckendes Bild

Digitized by Google

davon bloss. Die Tierpsychologie wird nicht mehr ausdrücklich kultiviert, obwohl sie doch sehr nützlich und wichtig wäre. Aber was man heute als Psychologie zumeist traktiert, ist doch im besten Sinne hauptsächlich Tierpsychologie. Indessen, wenn die Psychologie Menschen-Psychologie werden soll — und sie muss dies in einer eminenten Bedeutung des Menschenbegriffs werden —, dann muss eben der Seelenbegriff der Ethik nach Platons Anweisung und nach seinem fruchtbaren Muster ihr voraufgehen. Unsere Ausführungen werden die Richtigkeit dieses Satzes zu erweisen haben. Hier nur noch eine kurze Vorbetrachtung.

Der wissenschaftliche Wert der Psychologie besteht trotz aller ihrer Selbstüberschätzung, als wäre sie eine grundlegende Disziplin der philosophischen Erkenntniss, nichtsdestoweniger doch in ihrem Anschluss an die Physiologie. Nimmermehr kann man auf die Einsichten verzichten, welche aus diesem Zusammenhang erwachsen. Uebrigens hat man auch niemals in der ernsthaften Philosophie, geschweige bei den Klassikern, es unterlassen, diesem Zusammenhange nachzugehen und diese Einsichten zu fördern. Man beachtet es zu wenig, dass Malebranche und Berkeley die Begründer der physiologischen Optik sind, und dass Descartes seinen grossen Einfluss auch nach dieser Seite hin ausgeübt hat. Daran also kann kein verständiger Zweifel aufkommen, dass das Grenzgebiet von Physiologie und Psychologie auch für die letztere unentbehrliche Aufschlüsse enthält. Nur darauf bezieht sich der Widerspruch gegen diese moderne Psychologie, dass sie an sich und auf Grund dieser der Physiologie angehörigen Methode Psychologie sei; und zumal dass sie als solche die Grundlage der Philosophie bilde. Einem schätzbaren Material giebt man den Wert eines methodischen Fundaments. Darin besteht die Verirrung. Die Fragen und Interessen der Psychologie gehen dagegen über jenes Material in seiner grössten Vervollständigung und Verfeinerung prinzipiell hinaus. Daher müssen die Prinzipien eigene, selbständige sein, andere als die eines Appendix der Physiologie.

Weil dem aber so ist, wie wir es in der Logik in mehrfacher Hinsicht erwogen haben, so darf sich die Ethik nicht von der Psychologie die Direktive erteilen lassen. Würde diese doch eben von der Physiologie ausgehen; wie es zur Festlegung

Digitized by Google

gesicherten Materials geschehen müsste. Daher kann die Psychologie den Seelenbegriff des Menschen trotz allen Versuchen, die weiter streben, dennoch nicht über den des Individuums hinausführen. Was sich über mehr oder weniger geistreiche Anregungen hinaus in methodisch angreifbarer Forschung unter der Flagge der Völker-Psychologie ausrichten lässt, das beschränkt sich eben auf die Sprache und die Sitte.

In den anderen Richtungen der Kultur gehen die Völker die gemeinschaftlichen Wege der Menschheit; und trotz aller Besonderung in Poesie, Kunst und Recht stellen sie doch in ähnlicher Gleichförmigkeit, wie sie in der Wissenschaft als selbstverständlich gilt, die allgemeine Individualität des Menschen dar. Das Individuum ist und bleibt der Kernbegriff des Menschen der Psychologie. Darin liegt der Hemmschuh, den die Psychologie für die Ethik bilden müsste, wenn sie sie führen dürfte.

Die Ethik geht, wie wir es uns vorsetzen, auf die Durchdringung des Individuums mit der Besonderheit und mit der Allheit. Wenn die Psychologie in der Individualität der Völker allenfalls noch eine Besonderheit darzustellen vermöchte, so liegt doch die Allheit gänzlich ausserhalb ihrer Grenzen. Mit dem Staate z. B. weiss sie Nichts anzufangen; und der Einheit der Menschheit steht sie ratlos gegenüber, wenn sie von den Schädelmessungen in Stich gelassen wird. Der Begriff des Individuums, den sie mit ihren Mitteln zu geben vermag, ist daher ebenso unvollständig, wie er für die Ethik unzulänglich und irreführend ist.

Das Erbteil der Psychologie nach ihrem notwendigen methodischen Zusammenhange mit der Physiologie ist der Naturalismus, der Todfeind der Ethik. Das Individuum der Psychologie würde für die Ethik das Fundament des Individualismus, des Egoismus, des Solipsismus bilden. Und wenn man noch so eifrig darauf ausginge, die Einseitigkeiten dieser Begriffe abzustumpfen und das Individuum weitherzig zu machen und von seinen natürlichen Engen zu befreien, so dass es die anderen Momente in sich aufzunehmen scheinen könnte, so würde dennoch der Naturalismus das Selbstische festbannen; so würde vor Allem der Naturalismus selbst festgewurzelt bleiben. Und in

Digitized by Google

dem Naturalismus allein schon, abgesehen von seinem Begriffe des Individuums, liegt die methodische Grundgefahr der Ethik.

Wenn wir hier den Naturalismus in Anspruch nehmen, so wäre es ganz verkehrt, zu meinen, als ob wir hiermit die übliche Predigt gegen den Materialismus eröffnen wollten. Die Abwehr des Naturalismus aller Art für die Grundlegung der Ethik betrifft kein erbauliches Ornament, sondern alle konstruktiven Elemente und das Fundament. Dahin geht der tiefwurzelnde und tiefgreifende Sinn der Unterscheidung, die Kant zwischen Sein und Sollen machte. Das Sein, welches er dadurch von der Ethik abschied, ist keineswegs allein das gewöhnlich so genannte sinnliche Sein, welches in dem Eudaemonismus seinen entsprechenden Ausdruck erlangt; sondern es ist das Sein der Natur überhaupt, selbst in ihrer geistigsten Auffassung. Darauf beruht der unausgleichbare Gegensatz zum Eudaemonismus, weil dieser eben unlösbar mit dem Naturalismus zusammenhängt, und garnicht etwa allein mit einer schlüpfrigen Auffassung desselben. Die Natur selbst bildet den Widerpart. Die Natur selbst in aller ihrer Reinheit und Erhabenheit, sie darf nicht als das Asyl betrachtet werden, auf das der ethische Geist hinsteuert. Daher konnte Kant die ganze Rousseau-Stimmung aus dem Felde schlagen, weil ein rüstiger, lebensvoller, schaffensfreudiger, wahrhaftiger Geist der schöpferischen Sittlichkeit in ihm athmete, der jene Sehnsucht nach Einsamkeit bezwang. Die beschauliche Natureinfalt mag für die Kunst passen; die Ethik dagegen will nicht in erster Linie von den Bäumen lernen, sondern von den Menschen in der Stadt. Und der Horizont war inzwischen weiter geworden; er umschloss die Menschen in der Welt.

Darum konnten alle die Romantiker diesen Grundsatz nicht verstehen und nicht vertragen. Und das ist das Verdienst Fichtes, dass er in diesem Grundgedanken von ihnen allen sich unterschied. Es war nicht allein sein geschichtlicher Sinn, noch sein Herz für das deutsche Vaterland, das er in dessen Geisteswelt als eine Wirklichkeit besass, und an dessen Verfall er daher und deshalb nicht zu glauben vermochte, noch auch war es sein Herz allein für die Elenden im Volke, die der nationalen Kultur und Erziehung noch nicht teilhaft geworden waren: es

Digitized by Google

war ebensosehr seine philosophische Kraft, die von diesem neuen Worte, diesem Schiboleth einer neuen Lehre und einer neuen Weltansicht ergriffen und erleuchtet wurde. Alle Psychologie nicht nur, alle Philosophie selbst hat es sonst mit dem Sein zu tun, mit dem Sein der Natur und ihren Gesetzen: die Ethik allein hat ein anderes Sein zu ihrem Vorwurf; andere Gesetze als die der Natur zu suchen.

Was das Sollen selbst bedeutet, das betrachten wir jetzt nicht; es handelt sich jetzt nur um den Gegensatz zur Natur. Den bezeichnet die Unterscheidung vom Sein. Und wenngleich das Sollen freilich auch auf eine Art von Sein ausgehen muss, so ist dieses Sein doch von so grundverschiedener Art, dass vor Allem durch den Gegensatz zum Sein der Natur das neue Sein, das Sein des Sollens zur Formulierung kommen sollte.

Es mag hier nur darauf hingedeutet werden, dass allerdings diese Formulierung nicht einwandfrei ist; dass sie vielmehr mit Ausführungen der terminologischen Grundlagen zusammenhängt, deren Berichtigung wir uns zur Aufgabe machen, während wir die Tendenz und den weltgeschichtlichen Sinn dieser Unterscheidung als ein ewiges Verdienst Kants verehren.

In dieser Parole kommt Kant mit Platon überein. Es ist der Weg des Idealismus, der von dem Gängelband der Natur und von der Tyrannei der Erfahrung sich frei macht. Das absterbende Altertum hat für diesen Idealismus keinen Atem gehabt. Daher ist es so ausserordentlich lehrreich, dass die Stoa, wie Epikur, immer nur das Individuum predigen, und die Aufgabe der Ethik im Ideal des Weisen zu erkennen glauben. Sie träumen ahnungsvoll von einer Allheit; sie versteigen sich, wie ja der kosmopolitische Gedanke dem griechischen Philosophen im Blute liegt, zu dem Gedanken der Menschheit. Aber solche Gedanken bilden nur Ausschmückungen und allenfalls Konsequenzen; Mittelpunkt bleibt trotz alledem das Individuum. Sie vermögen ihre Art von Allheit nicht in Verhältnis, nicht in Wechselwirkung zu setzen mit dem Individuum. Es gelingt ihnen nicht einmal mit der Besonderung und ihren Arten; und sie gehen auch darauf nicht aus; geschweige mit der Durchdringung des Individuums mit der Allheit, auf die sie allerdings in geschichtlicher Fernsicht hinzielen.

Digitized by Google

Dieser stoische Zug, der das Ideal in das Individuum legt, ist allem bisherigen Weltalter eigen geworden und eigen geblieben, weil das in derselben Zeit entstehende Christentum ihn sich zu eigen gemacht hat. Und wenngleich das letztere vom Muttermal des Naturalismus sich ablöste, so musste es doch, indem es die Gottheit mit einem menschlichen Individuum vereinigte, diesen stoischen Grundzug beibehalten. Um so leichter wurde es wegen dieser innern Verwandtschaft des Christentums mit dem Stoicismus der neuern Welt, durch den letzteren sich zu regenerieren, während es von der Allgewalt des ersteren sich loszureissen suchte. Da man aber in dieser allgemeinen Tendenz der Renaissance auf die Natur zurückging, so fand man auch dafür in der Stoa verwandte Stichworte. So verbinden sich in der Renaissance die Natur und das Individuum in der Sehnsucht nach einer neuen Moral. Konnte aber auch eine neue Ethik, eine Ethik, die in die Spuren des Platonischen Idealismus einlenkte, auf diese Weise entstehen?

Spinoza hat dem Hauptwerke seiner Philosophie und damit dieser selbst den Namen der Ethik gegeben. Und keiner Ethik, die in den neueren Zeiten vor Kant auftrat, dürfte es gelungen sein, ihre Grundstimmung einem ganzen Zeitalter so allgemein aufzudrücken, und zwar den mächtigsten Geistern desselben. Und dennoch hat auch Spinoza die Folgen des Zusammenhangs nicht überwinden können, in dem er mit der Stoa steht. Nicht der Naturalismus ist eigentlich abstossend an ihm, den Herbart nicht ohne einen Anflug von Antipathie hervorzukehren beflissen ist; denn dieser liegt häufig nur in den Schwingen der Terminologie. Aber die Abneigung, die Kant gegen ihn mehr als gegen jeden andern Philosophen deutlich erkennen lässt, sie entspringt aus einem sachlichen, grundsätzlichen Gegensatz. Spinoza bezaubert den Leser durch die Ruhe und die Erhabenheit über Vorurteile und herrschende Ansichten, durch die er den Anschein einer antiken Nacktheit annimmt, indem er die menschlichen Leidenschaften und auch die Handlungen auf ein Niveau mit den mathematischen Figuren setzte. Solche Gesinnung ist aller Ehren wert, wenn es sich um ein Urteil handelt in dem Kampf der Meinungen und der Parteien; sie widerspricht jedoch der Möglichkeit einer Ethik, wie sie Plato geschaffen hat.

Digitized by Google

Wenn die Handlungen der Menschen zu betrachten wären, als wären sie Linien, Flächen und Körper, wie Spinoza dies auszusprechen wagte, so wären nicht nur die Handlungen der Menschen, sondern die Menschen selbst mathematische Figuren. In diesen mathematischen Figuren liegt bei Spinoza der Grundfehler seines Naturalismus. Die Menschen sind nicht Naturkörper. Das bleiben sie aber auch als mathematische Figuren. Wer konstruiert denn diese geometrischen Figuren auf dem Schachbrett der Natur?

Man sieht bei dieser Frage, dass diese Ethik nicht ihren letzten Grund in den mathematischen Figuren, wie auch nicht in den Individuen der Menschen hat. Sie beruht auf einer Metaphysik, in deren Lehre von der Substanz der Natur das Individuum erst seine mehr als bescheidene Stellung finden kann. Innerhalb der Ethik selbst kann es sich nicht verantworten lassen, dass die Menschen mathematische Gebilde seien. Daher durfte Kant seinen Angriff gegen diesen Grundsatz richten. Bei dem Zirkel darf ich nicht fragen, was er sein soll; sondern allein, was er ist. In seinem Sein liegt sein Gesetz. Dagegen liegt das Gesetz des Menschen nicht in seinem Sein, sondern in seinem Sollen.

Nirgend vielleicht kann man die zwingende innere Konsequenz eines Grundgedankens so deutlich erkennen, wie in der Abhängigkeit der philosophischen Romantik von Spinoza. Schelling, wie Hegel, und trotz mancher Abweichung auch Schleiermacher, sie sind alle im Pantheismus befangen. Die Gefahr des Pantheismus liegt aber nicht ursprünglich in der Bedrohung der Gottesidee; diese betrifft nur die Konsequenz. Der Fehler des pantheistischen Fundaments und Prinzips bezieht sich auf den Begriff des Menschen und daher auf das Problem der Ethik. Wenn Gott und Natur Dasselbe sind, so sind zum mindesten Mensch und Natur Dasselbe. Und so geht der Unterschied zwischen Sein und Sollen zu nichte.

Es ist doch gewiss nicht von Ungefähr geschehen, dass weder Schelling noch Hegel eine Ethik in eigener Verfassung und unter besonderem Titel geschrieben haben. Und Schleiermacher richtet sich vor Allem in einer grundsätzlichen Abhandlung gegen diese Unterscheidung. Alle Identitäts-Philosophie ist Pantheismus, wenn sie nicht im Begriffe des Denkens selbst den Unterschied

Digitized by Google

ansetzt, der zur Unterscheidung von Sein und Sollen hinführt. Der Fehler im System der Identität liegt daher begründet in einem doppelten Fehler im Begriffe der Identität: nämlich erstens in einer falschen Identität im Denken, und demzufolge in einer solchen im Sein. Hier aber stossen wir auf einen andern Fehler der Psychologie, in der wir allgemein die Grundlage dieser Art von Ethik, welche sich in der Identitäts-Philosophie der Romantik fortsetzt, gefunden haben.

Die Psychologie geht vom Individuum und auf das Individuum aus. Auch die Handlungen des Menschen fallen für sie unter den Gesichtspunkt des Individuums. Wenn aber dies von den Handlungen gilt, wieviel mehr muss es von den Begehrungen und Strebungen gelten. Eine alte Streitfrage bildet daher das Verhältnis zwischen Denken und Wollen.

Die Frage ist in der beginnenden christlichen Philosophie mit den Grundfragen der christlichen Dogmatik kompliziert; der Wille muss, um es für den vorliegenden Gesichtspunkt einseitig auszudrücken, schon des Bösen wegen, das er schaffen muss, in besondere Kraft und Geltung treten. Ebenso freilich aber auch für die Liebe zu Gott und den Menschen. Der Gesichtspunkt des Sokrates, dass Tugend Wissen sei, musste daher zurückgedrängt werden. Dennoch aber musste schon das Willensmotiv in der religiösen Liebe es verhindern, dass das intellektuelle Motiv im Willen gänzlich hätte ausgeschaltet werden können. Ohnehin war es ja für die Freiheit des Willens, soweit man sie brauchte und anerkannte, unentbehrlich.

Auch im Rechte spielt diese Frage in der neueren Zeit eine typische Rolle. Leibniz bleibt sich konsequent, indem er gegen die Ueberspannung des Willens im Rechte eintritt. Aber freilich darf andererseits auch das intellektuelle Moment für den Begriff der Handlung nicht allein ausschlaggebend werden. Die Strafrechts-Theorie verfällt sonst dem Fehler einer einseitigen Gesinnungs-Ethik, für welche, bei günstigster Auffassung, der Wert und der Prüfstein der Gesinnung in der Genauigkeit des Denkens besteht.

Wo liegt nun die methodische Richtschnur für alle diese und die vielen ähnlichen Fragen, die mit ihnen zusammenhängen? Liegt sie etwa in der Psychologie? Gibt es eine Psy-

Digitized by Google

chologie, welche solchen Schwierigkeiten gegenüber auf eigenen Füssen stände, um von ihrem eigenen, selbständigen Boden aus jene Fragen lösen zu können? Ist nicht vielmehr die Psychologie in jene Fragen selbst verwickelt; und nicht allein mit diesen sachlichen, wissenschaftlichen Problemen, sondern zugleich mit den Grundannahmen über die tierische Natur des Menschen, mit denen sie daher jene wissenschaftlichen Fragen in eine neue, gesteigerte Komplikation bringt?

Bei keinem seelischen Vorgang kann man es so deutlich beobachten, wie beim Willen, dass die Psychologie von den sachlichen Problemen beeinflusst ist, und dass sie von ihnen aus zu ihren Problemen und zu ihrem Material erst gelangt. Der Wille war bei Platon noch nicht vorhanden; erst seine Ethik bringt ihn hervor, ohne ihn noch zu einem bündigen psychologischen Ausdruck zu bringen. Er hat noch die verbale Formulierung; er heisst das Wollen oder die Wollung (βούλησις): die seelische Potenz steckt noch im Actus. Aber die Vorstufe des Willens, die Begehrung, sie ist als eine mächtige und eigenartige seelische Kraft erkannt und anerkannt. Sie bleibt auch in der höhern Stufe erhalten, in welcher sich der neue Wille emporringt. Und darauf kommt es an, dass das Moment der Strebung bei aller Läuterung, deren der Wille fähig gemacht wird, dennoch nicht ausgelöscht und nicht verdunkelt werde.

Das Verhältnis von Wille und Denken darf nämlich durchaus nicht so zur Bestimmung kommen, dass entweder der Wille den Intellekt, oder der Intellekt den Willen ausspannt. Beide müssen erhalten bleiben; keines dieser beiden Motive darf auch nur das Uebergewicht über das andere in der wissenschaftlichen Bestimmung erlangen. Vor dieser Forderung entsteht die Insufficienz der Psychologie bei dieser Grundfrage. Und diese Schwäche wird durch den allgemeinen Umstand gesteigert, dass die Psychologie nach ihrer besten, nämlich physiologischen Fundamentierung naturalistisch bedingt ist. Für sie muss unumgänglich der Wille seinen Ursprung im Triebe haben und behalten. Es kommt daher zu der lehrreichen Alternative, welche die neuere Psychologie darstellt, dass nach der einen Ansicht der Wille nur ein vom Denken angekränkelter, in seiner natürlichen Sicherheit daher verlangsamter Trieb sei; während er

Digitized by Google

nach der andern Theorie mit der bangen Wahl anfängt, aber die Chance der Karriere hat, zum Reflex-Willen sich abstumpfen zu können. So zeigt sich die Psychologie direktionslos gegenüber dieser Grundfrage; wie sollte es daher denkbar sein, dass sie die Ethik dirigiren könnte?

Es ist auch nur äusserlicher, wenngleich wissenschaftlich übertünchter Schein, dass die Psychologie selbst die Leitung in der Behandlung dieses Problems übernähme. Die Psychologie stellt sich dabei vielmehr in den Dienst der Metaphysik. Man kennt ja sattsam diese Art von Metaphysik; sie hat Jahrzehnte lang fast das Interesse für Philosophie überhaupt verschlungen. Der Wille sei das Absolute, das Ding an sich, während der Intellekt nur die Erscheinung zu treffen vermöge. Diese Metaphysik Schopenhauers trennt somit die beiden Momente des Intellekts und des Willens so schroff von einander, dass sie sie in zwei Welten von verschiedenem Werte abteilt; das eine in die Welt des Scheins verweist, das andere allein der Welt der Wahrheit zuerteilt.

Wenn diese Metaphysik Ethik sein wollte oder sollte, so müssten wir stutzig werden; geschweige wenn sie Psychologie sein soll. Denn wir haben unbezwinglichen Verdacht gegen eine Wahrheit, die auf anderen Gerechtsamen beruht als auf denen der erkennenden Vernunft. Kein Wille, wenn er dem Intellekt entgegengesetzt wird, kann eine Welt der Wahrheit bedeuten, oder gar verbürgen dürfen, während der Intellekt zum Urheber der Erscheinung wird. Es ist eine Konsequenz, wie die des Hexen-Einmal-Eins, dass in dieser Metaphysik an die Stelle der Philosophie die Musik tritt. Wenn die Rätsel der Welt dem Willen überantwortet werden, dann muss die Kunst an die Stelle der Wissenschaft treten; und unter den Künsten alsdann diejenige, welche den Affekt zum mächtigsten Leben bringt.

Was diese Art von Metaphysik in ihrem letzten Grunde anstrebt, das ersieht man nur indirekt an dieser Zeiterscheinung, insofern sie die Philosophie und die Wissenschaft an die angebliche Kunst preisgibt. Das ist jedoch nicht der letzte Grund, von dem sie getrieben wird. Die wahrhafte, die ewige Kunst verdankt ihren Ursprung nicht falschen, geschweige verfälschten Richtungen der Vernunft. Für sie gibt es keinen Widerstreit

Digitized by Google

zwischen Intellekt und Willen, zwischen theoretischer und ethischer Vernunft. Die Metaphysik, welche eine solche der Wissenschaft und Philosophie sich überordnende und identificirende Kunst hervorbringt, hat einen andern, eigenen Zielpunkt, neben welchem die Kunst nur einen Seitenweg und einen Nebenertrag bildet. Die Tendenz einer sogenannten Metaphysik, welche den Willen auf Kosten des Intellekts offenbart, ist der Skeptizismus oder, wie man es heute wieder zu benennen pflegt, der Agnostizismus. Der Intellekt kann nur die Erscheinung erreichen; das An sich, das Wesen der Dinge bleibt ihm verborgen. Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft.

Ueber das Diabolische einer solchen Offenbarung lassen sich die Menschen hinwegtäuschen, indem sie um so dringlicher nach der andern Quelle Verlangen tragen, von der ihnen Wahrheit soll zufliessen können. Wille wird diese Quelle genannt. So liegt sie innerhalb des Menschen, also doch auch innerhalb der Vernunft. Also ist es auch noch immer Philosophie und Wissenschaft, was bei dieser Quelle in Gebrauch und Geltung bleibt. So scheint es, und so soll es scheinen. Denn Nichts soll vorsichtiger vermieden werden als der Schein, als ob die menschliche Souveränität, und zwar insbesondere die Willkür des offenbarenden spekulativen Genies abgesetzt würde. Dennoch ist der Prunk mit dieser seelischen Macht des Menschen nur Schein, der sogar in gewisser Weise selbst aufgelöst wird; denn der Wille ist ja keineswegs der des Menschen allein, sondern der der gesamten lebendigen und scheinbar toten Natur. So bleibt der Gegensatz zum Menschen in dem absoluten Willen, in dem An sich des Willens stecken.

Die berückende Gefahr, welche diese Art von Metaphysik alle Zeit bildet, besteht in ihrer Verschwörung mit allen Abarten der Religion, deren eigentliches, inneres Leben die Feindschaft gegen die selbständige menschliche Vernunft ausmacht. Diese Religions-Metaphysik ist der Sinn und das Ziel, der Kampfpreis und das Kampfmittel dieser Metaphysik des Agnostizismus. Wenn es aber der menschlichen Vernunft versagt sein sollte, den Begriff des Menschen nach seiner Wahrheit zu erkennen, so könnte es auch keine Ethik geben. Also widerstrebt der Agnostizismus einer

Digitized by Google

selbständigen Ethik; einer Ethik, die auf Grund eigener Methodik sich einrichtet und sich aufbaut.

Wenn wir nun aber gesehen haben, dass die Theorie von der übergreifenden, absoluten Selbständigkeit des Willens keineswegs Psychologie, sondern vielmehr Metaphysik ist; und ferner, dass die Metaphysik, als die des Agnostizismus, zur Aufhebung der Ethik, als einer Lehre mit eigener Begründung, führt, so hat sich dadurch die Psychologie als ungeeignet erwiesen, die Leitung für die Ethik zu übernehmen. Auch der Schein des Willens ist beseitigt; denn dieser Wille bildet einen Gegensatz zum Intellekt.

Das ist der tiefe, der keusche Sinn in der dem Ausdruck nach freilich nicht ganz klaren Formel von dem Unterschiede zwischen Sein und Sollen: dass das Problem der Ethik selbständig gemacht, von dem der theoretischen Vernunft unterschieden werde, und doch nichtsdestoweniger als ein Problem der Vernunft anerkannt bleibe.

Nicht an die Religion in irgend welcher verlarvten Form darf die Ethik abgetreten werden. Auch darf jener der Vortritt nicht eingeräumt werden. Was Ethik sei, hat die Philosophie nach ihren Methoden zu ermitteln und zu ergründen und also auch erst festzustellen. Was in der Religion Sittlichkeit sei, das hat die Religion selbst erst von der Ethik zu lernen. Die Theologie muss Ethiko-Theologie werden.

Das war die grosse Erneuerung des Protestantismus, welche Kant für die sittliche Welt vollzog. Der Gedanke ist nicht auszudenken, dass diese Signatur der Ethik ihr jemals wieder verloren gehen könnte, wenn anders die Menschheit in der geschichtlichen Tendenz des Protestantismus fortschreitet. Wenn heutzutage gegen diesen innersten Lebenskern des Kantischen Geistes ein gehässiger, hämischer Widerstand sich hervorwagt, so ist er eben mit den bösen rückläufigen Bewegungen dieser Zeit verwachsen, und ist durch diesen Zusammenhang gekennzeichnet und gerichtet.

Der Unterschied von Sein und Sollen besagt nicht, dass wir das Sein zwar von der Wissenschaft, das Sollen dagegen von etwas Anderem als Wissenschaft zu erlernen und zu bestimmen hätten; sondern er bedeutet, kurz zusammengefasst, die Selb-

Digitized by Google

ständigkeit der Ethik neben der Logik und demzufolge neben der Naturwissenschaft.

Wenn aber die Ethik sogar neben der Logik Selbständigkeit behauptet, wie viel mehr muss dies dann gegenüber der Psychologie der Fall sein. Das ist der erweiterte Sinn, den jene grundlegende Unterscheidung annimmt. Die Psychologie darf in keiner Weise den Ausgang bilden. Nicht nur, weil sie nicht die Methode der Ethik leiten kann, da sie ja vielmehr, wie wir sahen, in ihrem Material von der Ethik abhängig ist; sondern auch deshalb darf nicht von ihr ausgegangen werden, weil sie für den Begriff des Menschen die richtige Perspektive nicht eröffnet; weil sie den moralischen Horizont verengt. Ihr ist der Mensch der sinnliche, der physiologische, also der tierische Mensch; das ist er ihr im Anfang, und im Grunde bleibt er ihr das immer. Die Devise: Sein und Sollen hebt über diesen Anfang hinweg, und nicht nur über den Anfang. Der Begriff des Menschen soll nicht haften bleiben an diesem Menschenbegriff der Psychologie, wenn anders Ethik möglich werden soll.

In neuerer Zeit ist die alte scholastische Kontroverse über den Willen und den Intellekt dahin erneuert worden, dass man in den Willen die Bestimmung des Wertes der Wahrheit gelegt hat. Dem Intellekt an sich soll demnach diese Bestimmung des Wertes, von der sein eigener Wert, sollte man meinen, gänzlich abhängt, dennoch nicht beiwohnen. Der Intellekt hat also nicht die Selbsterkenntniss seines Wertes als Wahrheit; erst der Wille verleihe dem Intellekt diese Beglaubigung. Der Wert des Willens steigt freilich dadurch sehr in die Höhe; sinkt nicht aber demgemäss der Intellekt? Doch vor Allem haben wir hier darauf zu sehen, dass diese ganze Richtung der Charakteristik, die doch eine häusliche Angelegenheit der Psychologie im strengsten Sinne sein sollte, durchaus von allgemeinen systematischen Motiven geleitet wird. Und so bestätigt sich auch hier, dass die Psychologie dieser systematischen Motive sich schlechterdings nicht erwehren kann.

Dieser neuerlichen Ansicht gegenüber, welche im Grunde den Gedanken des amor intellectualis wieder aufleben lässt, können wir die Kantische Formel mit derselben Schärfe entgegenhalten. Sein und Sollen, das heisst: nicht Sollen und

Digitized by Google

Sein. Das Interesse an der Ethik mag noch so hochgestellt werden, wie es ja der Kantische Ausdruck des Primates der praktischen Vernunft in der Tat an die Spitze stellt, dennoch aber darf darüber die methodische Reihenfolge nicht umgekehrt werden. Es mag immerhin die Spitze bilden; den Anfang dagegen und das Fundament bildet die Ethik nicht. Die Ethik aber würde zum Fundament unweigerlich gemacht werden, wenn ihr, wenn dem Willen die Prägung des Wahrheitswertes aufgetragen wird.

Auch diese Ansicht begünstigt die Metaphysik, wenngleich nur in der Ueberspannung, welche den Standpunkt Fichtes bildet. Auch dieser vollzieht eine Umkehrung der Methode. Er leitet die Wahrheit im letzten Grunde von der Ethik ab. Ethik entsetzt daher die Logik, deren methodisches Recht vielmehr es bleiben muss, den Wert der Wahrheit zu bestimmen. Wo daher die Logik umgangen, wo ihre erste Instanz verleugnet wird, da ist man unrettbar der Metaphysik verfallen: ihren Zweideutigkeiten, ihren Verschlingungen, ihren Verwirrungen, ihren Unwahrhaftigkeiten.

Wenn die Logik für die Bürgschaft der Wahrheit verworfen wird, so entsteht der Verdacht, dass derjenige Sinn der Wahrheit, den sie zu verbürgen vermag, verworfen und verachtet wird. Jedenfalls wird er als nicht zureichend erachtet. Dieses Urteil darf nicht als ein Vorurteil erscheinen; vielmehr beruht es auf der Unterscheidung von Sein und Sollen. Ein Anderes aber ist es, die logische Wahrheit als nicht zureichend zu erkennen für den ethischen Anspruch; ein Anderes hingegen, die erstere darum für die letztere preiszugeben, und die letztere ausser Zusammenhang zu setzen mit der ersteren. Diese Wendung allein bezeichnet die Tendenz der Metaphysik, und sie ist es, gegen welche wir hier die Aufmerksamkeit erregen. Wenn derjenige Wert der Wahrheit, den die Logik zu bieten vermag, hintangestellt, verdächtigt und verworfen wird, so muss die Frage entstehen: ob es eine andere Wahrheit als die der Logik geben könne; eine andere als die, welche auf dem Grunde der Logik beruht und von diesem Grunde prinzipiell und methodisch nicht abweicht?

Digitized by Google

Von welcher Art könnte eine andere Art von Wahrheit sein? Ihr Inhalt muss doch der Mensch bleiben. Welches Problem des Menschen, welches Interesse am Menschen kann und darf ein neues Problem der Wahrheit erwecken, nachdem der Wert der Wahrheit, den das Denken der menschlichen Wissenschaft ausmacht, in Zweifel gezogen ist? Muss nicht der Verdacht entstehen, dass an Stelle wissenschaftlicher Begriffe und Erkenntnisse Wahngebilde der Mythologie treten könnten? Und muss nicht vor Allem der Verdacht entstehen, dass die Arten und die Grade der Gewissheit, welche die Logik unterscheiden lehrt, auf diesem Wege nivelliert und beseitigt werden?

Hier müssen wir nun auf einen verhängnisvollen Mangel in der Formel von Sein und Sollen, wie in ihrer Durchführung, hinweisen. Wir sagten schon oben, das Sollen müsse doch auch ein Sein bedeuten. Die Unterscheidung vom Sein darf nimmermehr dem Sollen den Wert des Seins benehmen, das Sollen vom Sein ausschliessen. Nur das Sein der Natur, als der Natur der Naturwissenschaft, soll hier das Sein bedeuten, und von diesem Sein soll das Sollen unterschieden werden. Was bleibt ihm dann aber für eine andere Art von Sein? Unsere Frage geht hier nicht auf den Inhalt dieses Seins — auf den soll sie später gerichtet werden, — sondern auf den methodischen Wert dieses Seins. Welcher Wert der Wahrheit ist ihm zuzusprechen?

Hier kommen wir auf eine tiefste Schwierigkeit in Kants Terminologie, nämlich auf das Verhältnis der Idee zum Ding an sich. Gerade hier hat Fichte eingesetzt, und hier konnte er zu der Einbildung kommen, dass er Kant zu verbessern berufen sei. Wir wissen von der Logik her, dass das Problem des Dinges an sich von Kant nicht vollständig aufgelöst worden ist, und dass es von ihm nicht aufgelöst werden konnte, weil er die Begriffe der Realität und der Wirklichkeit nicht zu voller Klarheit und Sicherheit gebracht hat. Hier haben wir nun zu sehen, wie dieser Grundmangel auch mit einem solchen in der Bestimmung der Idee zusammenhängt. Wenn wir jedoch den Mangel in der Idee betrachten, müssen wir vorerst ihren Vorzug uns vergegenwärtigen.

Digitized by Google

Der Wert des Terminus der Idee liegt in der Unterscheidung von Sein und Sollen. Kant hat den Tiefblick gehabt, der ihm das Geheimnis der platonischen Idee enthüllte. Die Idee sei in den neueren Sprachen in Missbrauch gekommen; ihr Sinn sei schwankend, ihr Vorzugswert sei hinfällig geworden. Die Idee sei keineswegs mit der Vorstellung gleichzusetzen. Aber freilich dürfte sie auch mit der Erkenntniss nicht gleichgesetzt werden. Diesen Fehler habe Plato begangen; er habe eben Sein und Sollen nicht unterschieden. Auch ihm sei daher das Schicksal der Metaphysik beschieden gewesen; auch ihm sei es gegangen wie der Taube, die den Widerstand der Luft nicht abgeschätzt, die im luftleeren Raume habe fliegen wollen. Daher beschränkt Kant den Gebrauch der Idee, abgesehen von dem regulativen Gebrauche in den biologischen Erfahrungswissenschaften, auf den praktischen Vernunftgebrauch, auf das Sollen der Ethik.

Sicherlich wäre jedes Misstrauen gegen die Absicht Kants in Bezug auf die Ausprägung dieses Wertes der Idee völlig unbegründet; dagegen spricht allein schon der dithyrambische Preis der Idee und ihre Auszeichnung für das grosse Gebiet der Ethik, das er mit ihr und kraft ihrer aufrichten wollte. Aber bei rückhaltlosester Anerkennung dieser mächtigen Wurfkraft in der Idee müssen wir dennoch auf das Verhältnis achten, in welchem sie zum Ding an sich steht. Diese Frage tritt bei ihr bedrohlicher und verfänglicher auf, als bei dem Naturgesetze und seinem Prototyp, dem synthetischen Grundsatz. Denn bei dem letztern lässt es sich leichter einsehen, dass das Ding an sich ihm gegenüber nur ein Gebild des unwissenschaftlichen, des dogmatischen Aberglaubens sei. Man hat das Naturgesetz in Händen; man konstatiert in ihm die Naturkraft, und in dieser das Sein und Wirken der Natur, und man fragt noch nach dem Ding an sich. Man hat sich zu der kritischen Einsicht erhoben, dass die Dinge der Natur die Objekte unserer Wissenschaft, also mit dem alten platonischen Worte Erscheinungen seien; und jetzt versteigt man sich zu der scheinbar kritischen Skepsis, dass sie nur Erscheinungen seien. So wird das Brot in Stein verwandelt.

Wie war denn der Ausdruck bei Platon entstanden? Bei ihm bedeutete er das Ding, sofern es durch das wahrhafte Sein

Digitized by Google

der Idee noch nicht beglaubigt war. In dem Umfang dieser Beglaubigungen war Plato in Fehlern befangen geblieben. Es konnte scheinen, als ob nur und ausschliesslich die Idee des Guten den wahren und vollen Wert des Seins zu gewährleisten vermöchte; dass dagegen die anderen Ideen, die mathematischen, den Schleier der Erscheinung noch über den Dingen ausbreiteten. Jetzt aber ist ja dieses Misstrauen von der Erscheinung genommen; jetzt hat die Erscheinung in dem Naturgesetze ihr wahrhaftes Sein erlangt; jeder Anflug des Scheins ist von der Erscheinung entfernt: wie kann man noch zweifeln, dass das Ding an sich sich schlechterdings auflöst in den Wert einer methodologischen Formel, in der ja auch allein ihr Wert bestimmt und beschrieben wird, als einer regulativen und heuristischen Maxime?

Im theoretischen Vernunftgebrauche also darf es keine Frage bleiben, dass es Kants klare Absicht war, diesem Terminus der alten Metaphysik, mit dem diese den Hausfrieden der Vernunft zu stören und aufs schwerste in ihrem Besitzrechte sie zu verletzen pflegte, den Garaus zu machen; wenngleich er allerdings seine Auseinandersetzungen nicht mit dem ruhigen, klaren Satze beschlossen hat, dass das Ding an sich nichts Anderes im theoretischen Vernunftgebrauche zu bedeuten habe, als was die regulative Idee zu leisten hat.

Anders aber steht es um die Ethik. Wenn hier das Verhältnis der Idee zum Ding an sich nicht vollständig klargestellt ist, so wird der Seinswert des Sollens dadurch in eine gewisse Fraglichkeit gerückt. Es entsteht dann nämlich der Verdacht, als ob die Idee doch nur eine Idee wäre, der gegenüber und hinter der im Ding an sich der eigentliche und gediegene Vorrat des Seins sich eröffnete, oder vielmehr verberge oder verschlösse. Dieser Verdacht beschleicht dann auch die Formel, als ob sie in diesem Sinne vom Sein das Sollen abtrennte; als ob das Sollen, wenn zwar nicht einen Katechismus von Geboten, so doch ein Phantasiegebiet frommer Hoffnungen zu bezeichnen hätte.

Das ist die grosse Gefahr, welche allezeit für die menschliche Sittlichkeit besteht; die grösste Gefahr, welche die wissenschaftliche Ethik zu bestehen hat. Denn diesen Gesichtspunkt, der als solcher schon nicht unbedenklich ist, höhlt der Aberglaube und die populäre Missgunst gegen die Vernunft, welche von der

Digitized by Google

sogenannten Metaphysik beschönigt und unterstützt wird, zu der grossen Lücke aus, welche das Stückwerk aller menschlichen Wissenschaft offen lasse. Und diese Lücke gelte es auszufüllen; auszufüllen mit Wahrheiten, die nicht wissenschaftliche Wahrheiten sein dürfen. Hier also muss jede Spur einer Lücke, jeder Schlupfwinkel sorgfältig beseitigt werden, damit die Mächte der Finsternis die Redlichkeit und die Rechtlichkeit des menschlichen Wahrheitseifers nicht anschwärzen und nicht ankränkeln können.

Daher muss die Idee restlos in dem Sollen aufgehen. Es darf für sie kein Ding an sich im Hintergrunde stehen bleiben. Die Idee ist das Sollen. Die Ideen bedeuten nichts Anderes als Vorschriften des praktischen Vernunftgebrauchs, welche im Sollen zusammengefasst werden. In diesem Sollen liegt der Seinswert der Ethik. Dieses Sollen beschreibt und bestimmt das Wollen, welches den Inhalt der Ethik bildet. Nichts Anderes bedeutet das Sollen als das gesetzmässige Wollen; das Wollen gemäss den Vorschriften, den Gesetzen der Ethik, welche die Ethik zur Ethik machen; welche daher auch das Wollen selbst bedingen und ermöglichen. Denn nur im Sollen besteht das Wollen. Ohne Sollen gäbe es kein Wollen, sondern nur Begehren. Aber durch das Sollen vollzieht und erobert das Wollen ein wahrhaftes Sein.

Ein solches wahrhaftes Sein dem Inhalt des sittlichen Wollens sicherzustellen, wird ein Hauptaugenmerk der vorliegenden Ethik sein. Darauf wird sie ihr dringlichstes Interesse richten, und darin wird sie die Selbständigkeit und die Eigenart der Ethik zu begründen suchen. Es darf kein Zweifel bleiben, dass die Ethik es nimmermehr mit einer transscendenten Schäferwelt zu tun habe, dieweil Realität doch nur die der sinnlichen Natur sei. Es muss durchdringende Klarheit und genaue Sicherheit über den Seinswert geschaffen werden, welcher den Schöpfungen des Sittlichen beiwohnt.

Daher muss die Ethik von der Psychologie, sofern dieselbe die Grundlegung der Ethik beansprucht, durchaus abgetrennt werden. Denn diese Leitung kommt unentrinnbar entweder dem Naturalismus oder dem Supranaturalismus, nicht selten auch und nicht zufälligerweise Beiden zugleich zu Gute. Beide aber werden dem Eigenwert des sittlichen Seins nicht gerecht. Daher

Digitized by Google

pflegen sie sich zu verbünden, um ihre beiderseitigen Mängel zu ergänzen. Der naturalistische Mensch erscheint den Anwandelungen des Sittlichen gegenüber als ein Untermensch. Da verschmäht man es denn nicht, ihn supranaturalistisch zu einer Art von Uebermensch hinaufzuschnellen.

Die Mythologie mit ihrer Transscendenz und ihren Schattenbildern menschlicher Wesen ist nicht ausgestorben, in der Religion lebt sie fort. Und dass diese Art eines angeblich sittlichen Seins vor der Abfertigung geschützt werde, dass sie mythologische Scheinwesen darstellte, dafür soll eben die Assekuranz bei der Metaphysik sorgen, welche dem Intellekt überhaupt den Wert der Wahrheit abspricht, um ihn scheinbar unverfänglich dem Willen zu überantworten. Schärfstes Misstrauen verdient eine Ansicht vom Willen, welche diesen auf Kosten des Intellekts grosszieht. Der methodische Verdacht gegen die Psychologie, als Grundlegung der Ethik, rechtfertigt sich bis zu populärer Deutlichkeit an dieser wieder modern gewordenen Abirrung.

Unsere Ethik definiert sich als Ethik des reinen Willens. Nicht schlechthin mit dem Willen hat es die Ethik zu tun; einen solchen gibt es nicht. Nur die Ethik vermag zu entscheiden, ob es einen Willen gibt oder nicht gibt. Und nur von ihr erst kann die Psychologie es lernen, ob es einen Willen geben darf und kann. Aber da die Ethik nur den reinen Willen als Willen anerkennt, so wird auch sie darin von der Logik abhängen. Denn nur die Logik bestimmt den Begriff der Reinheit. Die Reinheit ist der platonische Ausdruck, welcher den methodologischen Grundcharakter der Erkenntniss bezeichnet. Wenn anders nun die Ethik eine Lehre vom reinen Willen ist, so muss sie, als Lehre und auf Reinheit bezogen, eine Art von Erkenntniss sein. Die Bestimmung dieser Art hängt von der Anwendung ab, welche dem Begriffe der Reinheit in Bezug auf den Willen zukommt. So wird der Ethik die zweite Stelle im System der Philosophie zugewiesen: die zweite nach der ersten, welche der Logik gebührt: der Logik, nicht aber der Psychologie.

Der Schein, dass die Ethik auf die Psychologie gegründet werden müsse, könnte aber in dem Problem des reinen Willens eine neue Bestärkung gewinnen. Und diesen Schein

Digitized by Google

glauben wir betrachten zu müssen, bevor wir den Begriff der Reinheit, wie die Logik ihn feststellt, von dorther entlehnen, um ihn für das Problem des Willens zur Verwendung zu bringen. Dem Reinen stellt man das Unreine entgegen, das Gemischte. Die Empirie aller Art enthält die Mischungen der Elemente, welche die Logik, und demzufolge die Ethik zu sondern hat, um die Grundlage als das Reine von den Nebenbestimmungen zu unterscheiden. Unausweichlich ist es daher, dass eine Erfahrung gegeben sein und aufgesucht werden müsse, an welcher diese Untersuchung auf Reinheit zu vollziehen ist. Diese Erfahrung wird nun eben doch wieder die des menschlichen Seelenlebens sein müssen, die aber unvermeidlich das Gebiet der Psychologie bildet. Wir brauchen nun die vorigen Erwägungen nicht etwa zu wiederholen; aber wir können sie auf einen andern Schauplatz dieses Seelenlebens übertragen, von dem aus das psychologische Vorurteil eine neue Gefahr für die Ethik bildet.

Diesen neuen Schauplatz bildet die Geschichte. Handelt es sich wirklich in der Geschichte um eine neue Form des psychologischen Vorurteils? Wir haben das psychologische Vorurteil bereits in zwei mächtigen Grundformen erwogen: in der Korrelation von Individuum, Besonderheit und Allheit; und zuletzt in dem Problem des Willens. Bei der Geschichte kommen diese beiden Momente in Frage. In allen Kontroversen, welche den Wert der Geschichte als Wissenschaft betreffen, bildet das erste, wie das zweite Moment, den eigentlichen Kern der Streitfrage; denn beide Momente treten dabei zusammen.

Im letzten Grunde handelt es sich bei allen Fragen über den Wert einer Wissenschaft um den Begriff des Gesetzes. Nur wo es Gesetze gibt, gibt es Kräfte; denn Kräfte sind Nichts als objektivierte Gesetze. Worin liegt die bewegende Kraft der Geschichte? Man sage nicht, in welchem Gesetze; denn in der Kraft ist das Gesetz schon vorweggenommen. Die Frage bezieht sich unmittelbar auf die seelische Kraft, auf das Bewusstsein und seine Art; wenn anders sowohl die Naturkraft, wie eine mythologische, die nur von Aussen stiesse, ausgeschlossen ist. Mithin handelt es sich nur um den Menschen, und um welche Potenzen und Richtungen in seinem Bewusstsein?

Digitized by Google

Beachten wir zunächst den Streit der Gesichtspunkte in den Begriffen des Individuums und der Besonderheit. Der Heroenkultus hat nicht nur die Religion beeinflusst und gefördert, sondern auch die Politik. Nach einer neuern Ansicht soll die Polis hauptsächlich auf ihm und durch ihn begründet sein. Der Heros ist über die Mythologie hinaus im Individuum als die treibende Kraft der Geschichte in Geltung geblieben. Alle Geschichte ist nur der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln. Die Geschichte ist nur die Spiegelung, der Reflex; die Lichtquelle liegt einzig und allein im Individuum. Das ist der Grundgedanke der Stoa; der Gedanke, welcher selbst nur die Konsequenz ihres Naturalismus ist. Wenn die Natur das letzte Gesetz der Sittlichkeit enthält, so wird dabei die Korrektur mitgedacht: dass die Natur das Richtige darstelle, die richtige Natur sei. Diese richtige Natur aber kann sich im Menschen nur in seltenen Exemplaren darstellen. Daher entsteht der Begriff vom Ideal des Weisen.

Der Weise stellt die Natur dar. Er bleibt aber nicht lediglich Ideal; er wird Natur; er ist Natur. Aber nur im auserwählten Individum tritt diese Natur in die Wirklichkeit. Die sonstige Wirklichkeit ist nicht nur von ihr verschieden, sondern sie steht im Widerspruch zu ihr. Der Sinn und Zweck der Wirklichkeit des Ideals ist es, Vorbild zu sein für die von ihr verschiedene, eigentliche Wirklichkeit. Warum wird nun aber in dieser Weltansicht dennoch der Weise als Natur bezeichnet?

Hierin liegt ein tiefer Widerspruch, wie er durch das ganze System der Stoa hindurchgeht. Ideal und Natur; Beides soll zugleich bestehen; Beides aber schränkt einander ein und verletzt einander. Dieser Stoizismus ist in das Christentum übergegangen. Gott ist Individuum geworden. Wir sehen hier von dem Problem des Monotheismus gänzlich ab, und achten nur auf die ideale Bedeutung, welche Christus als Individuum für die Menschheit hat. Seine Bedeutung als Gott denken wir nur und ausschliesslich unter dem Gesichtspunkte seiner Bedeutung als Mensch, also lediglich für die menschliche Konstituierung der Sittlichkeit. Im Grunde ist dies auch allein die tiefste Wurzel der Ansicht für die Gottheit Christi; zwar nicht bei Paulus; vielleicht auch noch nicht bei Johannes; aber schon ganz unver-

Digitized by Google

kennbar bei den griechischen Vätern. Und so wirkt sie in der Geschichte der Philosophie weiter. Christus ist das Ideal des Menschengeschlechts bei dem frommen Malebranche und bei Leibniz. Von dieser undogmatischen, idealsten Auffassung aus müssen wir hier das Individuum des Gottmenschen in Anspruch nehmen.

Man wende nicht ein, dass man den Begriff des Ideals vernichte, wenn man das Individuum beseitigt; denn das eben ist die Frage, die wir hier erwägen: ob das Ideal, ob die Sittlichkeit in einem Individuum darstellbar sei. Es wäre verkehrt, zu sagen, dass darum eben Christus Gott sei; denn nicht um Gott handelt es sich hier, sondern um den Menschen; nicht um die Heiligkeit, sondern um die Sittlichkeit.

Man sage auch nicht, dass die Geschichte das Ideal des Individuums zur Voraussetzung habe für ihre Entwickelung und ihren Fortschritt; denn auch das ist hier die Frage, deren Entscheidung nicht vorweggenommen werden darf: ob das Individuum die alleinige oder überhaupt die echte bewegende Kraft der Geschichte sei. Und die Präokkupation wird in Christus nur um so verwickelter und erschwerender, als er zugleich Gott und Mensch, also nicht allein Mensch ist, dennoch aber bei idealster Auffassung das Ideal des Menschen bedeuten soll.

Das ist der grosse Gedanke der freien sittlichen Kritik, durch welche Lessing die Emanzipation von der historischen Religion errungen hat: dass er die Nachahmung Christi als den tiefen Schaden der christlichen Sittlichkeit erkannt hat. Und für das wissenschaftliche Interesse der Ethik wenigstens wird dieser Schaden dadurch nicht gebessert, dass er den Trost hinzufügt: wohl ihnen, dass er ein so guter Mensch noch war. Ob dieser Umstand für den Fortschritt der Geschichte von entscheidendem Einfluss gewesen ist, auch das darf hier nicht vorweggenommen werden: es ist und bleibt vielmehr die Frage: ob der Begriff der Geschichte durch den Begriff des Individuums erfüllt wird.

Noch eine Schwierigkeit muss in dem Begriffe des Individuums Christi hervorgehoben werden, durch welche die des stoischen Ideals gesteigert wird. Das Ideal des Weisen soll doch nicht nur in Einem Individuum wirklich werden; Christus aber ist,

Digitized by Google

als der Gottmensch, der Einzige. In ihm bildet das Individuum nicht nur einen Gegensatz, sondern einen Widerspruch zur Besonderheit. Daher ist diese Ketzerei am meisten esoterisch geblieben, welche das ewige Evangelium und den ewigen Christus, die Analogie von Christus und Adam erahnte. Diese geschichtsphilosophische Ansicht hängt innerlichst mit der sozialistischen Triebkraft der Geschichte zusammen; sie wurde in ihrer Blutsgemeinschaft mit der Politik erfasst und ausgerottet.

Darin aber besteht der schwere Anstoss, den Christus als Individuum bildet: dass er als das einzige Individuum gedacht werden muss. Schon für alle geistige Kultur besteht dieser Anstoss; denn das Reich der Vernunft ist das Reich der Geister. Die Mehrheit von Individuen wird für die Ausgiessung des heiligen Geistes gefordert. So unerschöpflich das Individuum ist, so unerschöpfbar ist der Geist durch ein einziges Individuum. Und so unerschöpflich der Inhalt der Sittlichkeit ist, so wenig kann ein Individuum zulänglich sein, ihn zu erfüllen.

Der stoisch-christliche Gedanke von der idealen Macht des Individuums, wie er in der Stoa wenigstens im Naturalismus wurzelte, hat die gesamte Ansicht von den eigensten Quellen der Geschichte beeinflusst und beherrscht. Und dieser Einfluss hat sich oft genug, wie nicht minder auch in unserer Zeit, in dem Materialismus der Macht-Anbetung blossgestellt. Denn in der Geschichte werden nicht die Armen und die Mühseligen zu Heroen, sondern die Mächtigen. Die geschichtliche Ansicht wird daher zur leitenden in der Politik.

Der sittliche Wert einer geschichtlichen Idee tritt alsdann zurück hinter die Frage, auf welches Individuum sie zu taufen sei. Hinter dem Individuum steht die Partei. So tritt das Individuum in Verbindung mit der Besonderheit. Handelt es sich denn aber um den Gegensatz des Einzelnen und des Besondern bei der Frage um die Grundkraft der Geschichte? Ist nicht vielmehr der Einzelne selbst nur ein Glied in der Kette der Besonderheit? Liegt es nicht vielmehr schon im Begriffe des Individuums, dass er in eine Mehrheit von solchen nicht zwar sich spalte, sondern vielmehr in ihnen sich entfalte? Den wahren Gegensatz zum Individuum bildet für den Begriff der Geschichte nicht die Besonderheit, sondern die Allheit.

Digitized by Google

Man kann daher auch nicht sagen, dass in letzter Instanz das Volk den Gegensatz bilde zum Individuum. Denn das Volk bildet allenfalls für die Anthropologie auf physischer Grundlage einen einheitlichen Begriff, mithin eine Allheit. Im politischen Sinne der Geschichte dagegen tritt erst der Staat in die sittliche Mission ein, welche in einer verhängnisvollen Zweideutigkeit gemeinhin dem Volke zuerteilt wird. Das Volk zerfällt in Stände, für welche der Geburtsadel das noch immer nicht abschreckende Beispiel bildet. In seinen sozialen Ständen bildet das Volk ein Aggregat von Besonderheiten, und bleibt somit selbst eine Besonderheit. Der Begriff des Staates erst stellt den Begriff der Allheit dagegen auf, als einer bezwingenden Einheit, welcher alle jene Partikularitäten unterworfen werden müssen.

Wie sehr der Begriff des Volkes an sich, ohne das Verhältniss zum Staatsbegriffe, eine Besonderheit bildet, das macht der Kampf der Völker-Individualitäten gegen einander unverkennbar. Freilich ist dieser politische Inhalt der Weltgeschichte nicht etwa lediglich aus dem Gesichtspunkte des Gegensatzes dieser Besonderheiten zum Allheitsbegriffe der Menschheit zu betrachten. Das wäre so abgeschmackt, als es unrichtig ist. Die Falschheit des Gedankens, dass die Völker-Individualitäten an und für sich den letzten Inhalt und Gegenstand der Geschichte bilden, beruht keineswegs auf dem etwaigen Vorurteil einer idealen Einheit, welche an und für sich der Volksbegriff bildet, sondern sie besteht allein in der mangelhaften Ausführung der innern, sachlichen Korrelation des Volksbegriffs zum Staatsbegriffe.

Der Kampf der Rassen und der Stämme ist unsittlich; ist widersittlich; ist das sittliche Hemmnis der politischen Geschichte. In ihm betätigt und erschöpft sich das Volk als Besonderheit. Die Einheit des Volks dagegen ist ein Grundgedanke der politischen Sittlichkeit, weil sie vielmehr die Einheit des Staats bedeutet. Der Staat ist der ethische Faktor im Blutbegriffe des Volkes.

So kommen wir auf den tiefen Gegensatz zum Individuum im Begriffe der Geschichte. Nicht um den Unterschied zwischen Einzahl und Mehrzahl handelt es sich; nicht um den Unterschied des Ranges und des Vorranges einzelner Protagonisten auf der Weltbühne; nicht um den Unterschied

Digitized by Google

auch zwischen den Sprechern und dem Chor, welchen die Menge bildet, die nach dem bisherigen Gange der Geschichte von der selbständigen und selbsttätigen Mitarbeit an der Kultur ausgeschlossen geblieben ist. Alle diese Unterschiede wären doch nur relative und transitorische unter dem Gesichtspunkte der Besonderheit. Nur scheinbar wird das Individuum daraus herausgehoben, während es seine wahrhafte Bedeutung aus einer ganz andern logischen Rücksicht empfängt.

Der echte Gegensatz besteht zwischen der Besonderheit und der Allheit. Der Besonderheit gehört das Individuum nach der Bedeutung, in der es gemeinhin verstanden und gefordert wird, als ein Glied an. Die Allheit dagegen kann sich auch auf das Individuum, wie auf die Besonderheit beziehen; aber damit werden Beide etwas Anderes und etwas Neues. Der Zusammenschluss, den die Allheit vollzieht, lässt die Einzelnen nicht mehr in dem losen Gefüge der Besonderheit schweben; die Allheit verfestigt sie und sichert und begründet sie in einer schöpferischen Einheit. Sie werden verwandelt und wieder geboren: als Individuen selbst neu geboren.

Worin liegt nun aber diese Einheitskraft der Allheit, wie wir sie in unserer modernen Bildung den Ständen und Rassen gegenüber im Staate anzuerkennen haben? In den einzelnen Individuen kann sie nicht liegen; denn diese gehören ja samt und sonders in die Vorstufe der Partikularität. Man sieht, wir kommen so auf einen ganz andern Gegensatz zu dem Individuum; auf den Gegensatz zwischen der Person und den Personen überhaupt einerseits und Tatsachen andererseits. Tatsachen, Zustände, Einrichtungen, sie bilden die Massenerscheinungen, welche den Individuen gegenüberstehen. Nicht der Massenschritt der Einzelnen ist es, der die Massenmacht bedeutet; sondern die abstrakten Tatsachen sind es, in denen alle Realität der Dinge dieser Welt besteht. Welcher Art sind nun diese Tatsachen?

Die Streitfragen über den Begriff der Geschichte setzen hier von Neuem ein. Und an diesem Punkte werden die alten Fragen über das Verhältnis zwischen dem Willen und dem Intellekt wieder lebendig und zu verschärfter Bedeutung pointiert. Es handelt sich um den Gegensatz zwischen den materiellen Machtverhältnissen und den Ideen.

Digitized by Google

In allen Zweigen der geschichtlichen Forschung ist es dieser Gegensatz, welcher den Geist und die Methode derselben bestimmt. Nicht allein in der Geschichte der Wirtschaft, des Staates und des Rechtes, sondern nicht minder auch in der Geschichte der im engern Sinne sogenannten Geisteswissenschaften, ja bis in die Geschichte der Philosophie hinein dreht sich beinahe Alles um diesen Unterschied und Gegensatz. Es kommt daher Alles darauf an, diesen Gegensatz, der in einem Netz von Zweideutigkeiten verstrickt ist, in voller Schärfe klarzustellen, wenn die Grundlegung der Ethik gelingen soll. Die Disposition des Problems, welche diese Einleitung zu entwerfen hat, kann diese Klarstellung nicht vollenden; sie muss sie aber vorbereiten und einleiten.

Wir haben zuvörderst darauf zu achten, dass dieser Gegensatz falsch oder wenigstens ungenügend formuliert sein muss, weil seine beiden Glieder nicht genau bestimmt sind, und daher keineswegs einen Widerspruch bilden müssen. *Welche Bedeutung haben die Ideen, die den realen Machtverhältnissen entgegengestellt werden?* Sind die Ideen gleich den Begriffen; sind sie allgemeine theoretische Ideen, wie könnten sie dann zu den realen Dingen, welche die Geschichte bewegen, im Gegensatz stehen? Müssten sie doch vielmehr die Begriffe dieser Dinge sein. Und wie könnten andererseits die realen Dinge und Verhältnisse von den Begriffen abgetrennt bestehen, wenn doch diese Begriffe die Begriffe von ihnen selbst sind? Diese blosse theoretische Bedeutung von Begriffen kann demnach die Idee in diesem Gegensatze nicht haben.

So kommt man auf den *Unterschied zwischen den theoretischen Begriffen und den sittlichen Ideen.* Um diesen Gegensatz handelt es sich bei dem Gegensatze zwischen den Machtverhältnissen und den Ideen. Hier wird der Streit um die *sogenannte materialistische Geschichtsansicht* verwickelt und verworren. Denn bei dieser Unterscheidung wirkt die ethische Gesinnung vorwiegend mit; und es wäre sehr verkehrt, die ethische Betrachtung dabei ausschalten und gegen die rein theoretische zurückdrängen zu wollen. Dieser Unterschied darf vielmehr garnicht bestehen bleiben, da es sich im letzten Grunde ja nur um ethische Ideen handelt. Es könnte also sehr

Digitized by Google

wohl der Fall sein, dass man im Eifer und Unwillen über einen heuchlerischen Gebrauch der sittlichen Ideen auf unsittliche Machtverhältnisse hinwiese, um in ihnen die treibende Kraft der bisherigen Geschichte zu entlarven. Dann wäre es also nichts weniger als Materialismus, sondern vielmehr ein verhaltener Idealismus, der diese Geschichtsansicht leitet.

Andererseits aber ist es freilich unrichtig und muss zu schiefen Auffassungen führen, wenn man auf diese Schlagworte pocht, und damit verdecken will, dass es nicht nur theoretische Begriffe sind, welche in den realen Machtverhältnissen sich verkörpern — darüber würde ja heutzutage kein Streit mehr zu führen sein —, sondern dass es in der Tat die ethischen Ideen sind, welche, wie immer verschleiert und mangelhaft entwickelt, nichtsdestoweniger in jenen realen Verhältnissen und Einrichtungen sich selbst zur Erscheinung bringen. Es ist eben doch nicht richtig, dass der Zwang der Natur und insbesondere der tierischen Natur im Menschen jene Einrichtungen der Kultur hervorgebracht hätte, die man nur heuchlerischer Weise die sittliche Kultur nennen dürfte, die vielmehr lediglich die wirtschaftliche heissen müsste. Es ist nicht richtig, die Natur des Menschen als solche lediglich unter dem Gesichtspunkte des Raubtiers zu fassen, um allenfalls für das Geistige und das Sittliche anderweit einen Raum zu schraffiren.. Woher aber diesen Raum beziehen, und wohin ihn verlegen?

Bei dieser affektvollen Charakteristik kommt das Geistige und das Sittliche in die schwer entrinnbare Gefahr, in ein Luftgebilde zu zerrinnen. Wird es doch eben aus lauter Hohn und Ingrimm in den Hintergrund geschoben. Es ist, wie man deutlich hier erkennt, wiederum der Fehler in der Bestimmung des Verhältnisses von Willen und Intellekt, der hier gemacht wird. Wenn der Wille lediglich der der Selbstsucht und der Habsucht wäre, der die Einrichtungen der Kultur hervorbrächte, so müsste man eine andere Art von Willen erdenken und erschaffen, von dem die sittliche Kultur ausgehen könnte. Denn es wäre grundfalsch, diese etwa dem Intellekt zu überweisen, weil alsdann der Unterschied zwischen Sein und Sollen zu nichte würde; und weil alsdann der fundamentale Unterschied, auf dem der Sinn für Wahrheit beruht, der Unterschied zwischen der

Digitized by Google

mathematischen Naturwissenschaft und Allem, was sonst im Geistigen und Sittlichen Wissenschaft werden kann, verwischt und vereitelt würde.

Wir dürfen also, ohne Missverständnis, Verdächtigung und Verunglimpfung der sozialistischen Geschichtsauffassung begehen zu müssen, dennoch den Unterschied, den sie klaffend macht zwischen den realen Machtverhältnissen und den sittlichen Ideen methodisch aufheben; wenngleich damit keineswegs gesagt werden darf, dass der sachliche Unterschied aufhörte, weil die Ideen in den Dingen zur Deckung kämen und aufgingen. Dies würde dem Begriffe des Sollens widersprechen, den der Devise gemäss die sittlichen Ideen bedeuten. Aber es ist falscher Realismus und Nominalismus, einerseits die Dinge hinzustellen als Gebilde der wirtschaftlichen Triebe, andererseits aber die sittlichen Aufgaben als Schreckgespenster und gleichsam als posthistorische Mächte aus dem bisherigen Dunkel der Geschichte bisweilen wetterleuchten zu lassen.

Die Ethik hat sich vielmehr mit der Geschichte in das logische Einvernehmen zu versetzen: dass sie ihre eigenen Ideen, wie unreif und verkrüppelt immer, dennoch wiederzuerkennen hat in den Gebilden der wirtschaftlichen Welt. Denn das ist die Alternative, der man nicht ausweichen kann: Entweder ist alle Kultur in ihren Institutionen das Werk des Teufels, und der Wille selbst damit nur die Kraft des Bösen; dann fällt aber auch die Möglichkeit hinweg, dass der Intellekt eine so heterogene seelische Macht sein könnte, dass er, und nur er die Kraft zum Guten vollzöge. Oder aber der Intellekt ist nicht auf das Böse gerichtet; und der ihm verwandte Wille geht auf das Gute; und seine Schöpfungen sind daher, teilweise und mangelhaft zwar, dennoch aber Darstellungen der sittlichen Ideen, und nicht allein der theoretischen Ideen.

Denn das ist der Grundgedanke, der uns nicht verlassen darf: die Ethik hat die Logik zur Voraussetzung; aber die Logik ist an sich nicht Ethik.

So hat die Ethik auch die Naturwissenschaft aller Art zur Voraussetzung; aber sie geht in dieser nicht auf. Mithin sind und bleiben zwar die sittlichen Ideen von den theoretischen Begriffen zu unterscheiden; aber dieser Unterschied darf die Ver-

Digitized by Google

wandtschaft unter ihnen nicht aufheben. Dies wäre aber der Fall, wenn der Gegensatz zwischen den realen Dingen, in denen die theoretischen Begriffe sich realisieren, und den sittlichen Ideen unausgleichbar wäre.

Das ist der Grundfehler in jeder materialistischen Parole: dass mit der Aufhebung alles Verhältnisses und aller Korrelation zwischen dem Sittlichen und dem Geistigen der Grund des reinen, erzeugenden Bewusstseins nivelliert und vernichtet wird. In der Tat sind die sittlichen Ideen nicht ausschliesslich sittliche, sondern auch theoretische; trotz allem Unterschiede, der zwischen beiden Arten gemacht werden muss. Denn Beide sind Arten des reinen Bewusstseins; die einen des Denkens, die anderen des Willens. Wenn dagegen die sittlichen Ideen nicht als Ursachen der Kultur und Geschichte gelten sollen, dann wird das Bewusstsein und der Geist überhaupt verleugnet. Damit erst kommt der Materialismus unausweichbar in diese Denkrichtung. Dann sagt man unkritischer Weise, die Natur selbst habe aus ihrem Boden und ihrem Klima heraus mitsamt den Menschen diese Gebilde zur Entwickelung gebracht, welche das Spielzeug der Menschenwelt sind. Damit erst enthüllt sich diese materialistische und naturalistische Geschichtsansicht als die Aufhebung der Geschichte. Denn Geschichte, als Geschichte der Menschen und ihrer Werke und Taten, ist Geschichte des Geistes und der Ideen; oder aber: es gäbe keine Weltgeschichte, sondern nur Naturgeschichte.

Aus allen diesen Betrachtungen ergibt es sich, dass die Geschichte, ihrem Begriffe nach, die Voraussetzung der Ethik nicht bilden kann; dass sie vielmehr für ihre Grundbegriffe und Probleme die Ethik voraussetzt; dass sie die fortschreitende Bestimmung des Inhalts dieser Begriffe nicht ohne die Leitung der Ethik durchführen kann. Die Verbesserung des Willensbegriffs hängt, wie wir sahen, von dem Begriffe der sittlichen Ideen ab, nach deren Verhältnis zu den theoretischen Begriffen.

Und von hier aus erst fällt das richtige Licht auf den Begriff des Individuums. Nicht der Einzelne einer Besonderheit ist das Individuum; und dies bliebe er auch, wenn er als Einziger gedacht wird. Denn der Uebermensch muss doch alsbald in die Schranken seines Milieus zurückgeführt werden. Dafür sorgt schon trotz aller hero-worship der Kampf der Meinungen und

Digitized by Google

der Ideen. Und gegen eine solche Ausnahmestellung des Kraftmenschen bildet eben die Milieu-Ansicht die milde Reaktion.

Wir sehen jetzt nun aber, dass der Gegensatz zwischen dem Individuum und den Einrichtungen, den materiellen, wie den idealen, ein ganz schiefer und falscher ist. Die Individuen gehen freilich nicht auf in den Einrichtungen und den Ideen; denn die Ideen ragen, und ebenso selbst die Einrichtungen, an Universalität über die grösste Individualität hinaus. Dennoch aber müssen die Ideen, wie sie sich in Einrichtungen verwirklichen müssen, so auch in den Individuen zur Darstellung und zur Erzeugung kommen. Und so stellt es sich endlich heraus, dass das Individuum nichts Anderes ist als das Individuum der Idee.

Auch die Sociologie kann der Ethik nicht als Voraussetzung gesetzt werden. Was den Begriff der Gesellschaft betrifft, so werden wir darüber weiterhin genauer zu handeln haben. Hier soll nur auf den methodischen Gesichtspunkt geachtet werden, von welchem die Gesellschafts-Wissenschaft geleitet wird. Der Sinn des Ausdrucks Gesellschaft ist im Gegensatze zu den festen und scheinbar fertigen Gebilden der Geschichte, wie sie sich in dem des Staates zusammenfassen, entstanden, und wird in diesem Gegensatze fortgedacht. Der dynamische Gesichtspunkt der Bewegung tritt an die Stelle der Statik, welche Staat und Recht insbesondere nach Art einer abgeschlossenen Natur erscheinen lässt. Aber dieser förderliche Gesichtspunkt der Bewegung führt hier zu der Unklarheit, welche unter anderen Titeln soeben bei der Geschichte betrachtet wurde. Diese betrifft den Begriff der Entwickelung.

Da der Gesichtspunkt der Bewegung auf Menschen zur Anwendung kommt, so muss die Bewegung zur Entwickelung spezialisiert werden. Denn was die Bewegung für den materiellen Punkt bedeutet, das soll die Entwickelung für das biologische Individuum leisten. Und als ein biologisches wird zuvörderst auch das soziale Individuum gedacht. Wie die organische Entwickelungsgeschichte aus der Zelle den Organismus entwickelt, so sucht die Sociologie sich zur Entwickelungsgeschichte zu machen für die daher von ihr gern so benannten sozialen Organismen. Aus einfachen niedrigsten Elementen strebt sie

Digitized by Google

die kompakten, mächtigen, vielgliedrigen Einrichtungen der Kultur zu entwickeln. Wir erörtern jetzt nicht etwa abschliessend den methodischen Wert der Sociologie; wir sind weit davon entfernt, ihren Nutzen zu bestreiten. Nur ihr Verhältnis zur Ethik steht hier in Frage, und wir erwägen, dass sie der Ethik nicht als Voraussetzung dienen darf. Dem widerspricht gerade ihr methodischer Grundbegriff der Entwickelung.

Die biologische Entwickelungsgeschichte setzt die genaue Kenntnis des fertigen Organismus voraus. Es ist nicht ein allgemeines, schwankendes Bild des normalen Organismus, welches der Embryologie vorschwebt, sondern der ganze Organismus und jedes Organ desselben in seiner physiologischen Normalität bildet den genauen Vorwurf. Besteht ein Analogon dieses exakten Organismus nun aber in dem sozialen Organismus und seinen sozialen Organen? Ist die Anwendung nicht vielmehr eine Metapher, die ein hinkendes Gleichnis bleiben muss?

Schon das Verhältnis der Organe zu dem Organismus fällt dabei aus. Einzelne soziale Einrichtungen mag man als soziale Organe betrachten können, aber es ist schon bedenklich, sie als soziale Organismen zu bezeichnen. Denn der Organismus ist die Einheit der Organe. Wo gäbe es diese aber in den einzelnen sozialen Einrichtungen? Und wo gibt es eine Einheit für sie alle, so dass man den Organismus auf diese Einheit des Ganzen übertragen könnte? Bildet der Staat etwa diese Einheit? Es wäre freilich seine Aufgabe; erfüllt er sie aber? Und tritt nicht vielmehr, gerade weil er sie nicht erfüllt, der Gesichtspunkt der Gesellschaft berichtigend ein, damit nicht etwa der Skeptizismus und Nihilismus des Anarchismus Platz greifen dürfe?

Es zeigt sich sonach ein Widerspruch in der Aufgabe der Sociologie, der durch die richtige Bestimmung ihres Verhältnisses zur Ethik aufgehoben werden kann; ohne diese aber ihr Problem unsicher und ungenau macht. Sie wird von dem Gedanken getrieben, dass die Gebilde der Kultur nicht gleichsam abgeschlossene Substanzen von absolutem Werte seien; und sie benutzt den Gesichtspunkt der Entwickelung, um die rohen Keime aufzudecken, aus denen sie erwachsen. Im Allgemeinen zwar mag dies angängig scheinen; die wildesten Formen und

Digitized by Google

Regeln der Begattung, wenn sie nur Regeln der Paarung sind, mögen als Elementargebilde der Monogamie anzusehen sein, und ebenso mag es mit den elementarsten Festsetzungen des Erbrechts und des Eigentums anzunehmen sein. Aber über allgemeine und daher nicht genau zutreffende Analogieen wird man dabei nicht hinauskommen. Immer wird man die Ideen und die idealen Gefühle, welche die höheren Stufen von den niedrigen zwar fein, aber umsomehr genau unterscheiden, mit in Betracht zu ziehen haben, so dass das elementare Gebild dadurch unausweichlich kompliziert wird.

Man sieht, der Widerspruch steigert sich zu einem doppelten. Man geht davon aus, das fertige Gebild als ein geschlossenes abzulehnen. Dem widerspricht aber der wissenschaftliche Begriff der Entwickelung, welche vielmehr die normale Ausgestaltung des Organismus zur methodischen Voraussetzung hat. Eine solche Normalität wird hier aber gerade bezweifelt und bestritten, und zwar im doppelten Sinne der Norm: sowohl als funktionale Richtigkeit, wie als Musterbild und Vorbild. Es soll vielmehr gezeigt werden, wie die scheinbar vollendeten sozialen Gebilde unserer hochmütigen Kultur noch in den Kinderschuhen stecken. Wenn das nun aber der wohltätige Sinn dieser Forschungsrichtung ist, so muss sie einsehen, dass ihr die Norm fehlt, welche von der wissenschaftlichen Entwickelungs-Methodik genau und klar vorausgesetzt wird.

Da die Sociologie nun aber trotz dieser methodischen Grundgebrechen, nach allgemeinen geschichtlichen Gesichtspunkten arbeitend, lichtvolle Ergebnisse und aufklärende Einsichten fördert, so stellt sich ein doppelter Widerspruch ein: indem der zweite den ersten zu berichtigen sucht. Indem nämlich die Gedanken und Gefühle, welche, wie z. B. bei der Ehe und beim Eigentum, die höheren späteren Gestaltungen derselben beeinflussen, bei den niedrigen Formen schon unumgänglicher Weise mitberücksichtigt werden, so wird dadurch eine Art von Normalgebild dennoch vorausgesetzt und zum Vorwurf der Entwickelung gemacht.

In dieser Vorwegnahme korrigiert sich aber nicht nur die Methodik der Sociologie, als die der Entwickelung; sondern die ganze Frontrichtung derselben verändert sich dadurch. Sie

Digitized by Google

kann nicht mehr gegen die Individuen gehen, um diese in die Massen auf- und untergehen zu lassen; denn sie braucht und gebraucht diese Individuen in den sittlichen Gedanken und Gefühlen. Oder könnte es Gedanken und Gefühle geben, ohne dass es Individuen gäbe? Sie kann daher auch nicht gegen die Ideen gehen, um diese etwa durch die Einrichtungen zu ersetzen; denn in diesen letzteren selbst muss sie die Ideen schon vorwegnehmen. Sie kann keinen Gegensatz, geschweige Widerspruch zwischen Beiden aufrecht erhalten. Es ist nicht richtig, dass die Ideen verdampfte Einrichtungen sind; vielmehr sind die Einrichtungen geronnene Ideen.

So stellt es sich denn heraus, dass der Widerspruch, an dem die Sociologie krankt, durch die Berichtigung ihres Verhältnisses zur Ethik gehoben werden kann. Sie ist nicht die Voraussetzung der Ethik; sondern die Ethik dient stillschweigend als Voraussetzung der Sociologie und der sozialen Entwickelung. Diese Voraussetzung bildet jedoch die Ethik nicht als ein Glied des Systems der Philosophie, sondern als eine fingierte Verbindung sittlicher Gedanken. Es kommt nun aber darauf an, an Stelle dieser wohlgemeinten Fiktion die Ethik innerhalb ihrer systematischen Verfassung treten zu lassen; unter Voraussetzung der Logik und dennoch als Ethik des reinen Willens, von eigenem Inhalt und in eigener Methodik: nach, aber neben; neben, aber nach der Logik der reinen Erkenntniss. Diese bleibt die Voraussetzung. Aber sie weist auf die Ethik hinaus. Und die Geschichte aller Art hat zwar in erster Linie die Logik zur Voraussetzung; aber von dieser allgemeinen, formalen Grundlage abgesehen, liefert nicht die Psychologie ihr den Inhalt ihrer Begriffe, sondern allein und grundlegend die Ethik.

Die Auseinandersetzung mit dem Begriffe der Entwickelung fordert nun aber noch eine Ergänzung nach einer centralen philosophischen Seite hin. Wir kommen dabei wieder auf die Metaphysik zurück, aber wie sie in ihren klassischen Formen durch die Weltgeschichte des philosophischen Denkens einhergeht. Der Gesichtspunkt der Entwickelung beherrscht den Gedankengang Hegels. Die dialektische Bewegung ist nichts

Digitized by Google

Anderes als die Entwickelung; und das fertige Gebild wird dabei nur zu deutlich überall vorausgesetzt. Schon Schelling wurde von der Entwickelung bestimmt; seine Potenzen sind nichts Anderes als Stufen der Entwickelung. Dieser durchgreifende Gesichtspunkt hat vielleicht nicht wenig dazu beigetragen, die Philosophie der Romantik nüchterner und modern realistischer erscheinen zu lassen, als sie in ihrer abstrakten Symbolik sonst erschienen wäre. Hegel insbesondere hat ja die geschichtliche Forschung nach allen Seiten so innerlich angeregt und befruchtet, dass man diese seine dialektische Bewegung als das Vorbild und die Vorzeichnung der geschichtlichen Forschung betrachten zu dürfen glauben konnte. Es kommt hinzu, dass die dialektische Bewegung den Gesichtspunkt der Entwickelung für das gesamte System der Philosophie selbst lebendig gemacht hat. Es fragt sich nur, ob das System der Philosophie dabei in allen seinen Gliedern lebendig geworden, oder etwa in einzelnen getötet worden ist. Wie steht es um die Ethik?

Wir waren schon darauf aufmerksam gewesen, dass Hegel keine besondere Ethik geschrieben hat, so wenig als Schelling. Hat doch auch Spinoza nur eine Ethik geschrieben, in welcher die Logik oder Metaphysik enthalten ist. So sollte auch Hegels Logik die Ethik enthalten. Die Idee, wie der Begriff in seiner höchsten Vollendung benannt wird, entwickelt sich als das Absolute. Und dieses Absolute bedeutet die Sittlichkeit in ihren höchsten Formen. Man weiss, wie die Schulen an diesem Punkte in die äussersten Extreme auseinandergingen. Die Religion ist eine solche Form des Absoluten; aber die Hegelianer nahmen die entgegengesetztesten und feindlichsten Positionen in Bezug auf das Problem der Religion ein. Der Staat vorab ist eine solche Form des Absoluten; aber die Hegelianer spalten sich in politische Reaktionäre und Revolutionäre. Der Gesichtspunkt der Entwickelung hat sich dabei nicht als ein unzweideutiger Leitbegriff erwiesen.

Man könnte nun denken, die Entwickelung sei zu unmittelbar auf die konkreten Einrichtungen und Verhältnisse der Geschichte übertragen worden, auf die Religion, auf das Recht und auf die Geschichte überhaupt, wie nicht minder andererseits auf die Kunst. Gewiss liegt in dieser an sich

Digitized by Google

imponierenden unvermittelten Anwendung der dialektischen Methodik eine unverkennbare Fehlerquelle; aber der eigentliche Grund des Fehlers ist damit doch nicht bezeichnet. Er liegt vielmehr in dem pantheistischen Centrum des Systems: in der Centrierung des Systems der Philosophie und alles Seins in der Natur.

Dabei darf und kann es kein Sollen geben, welches vom Sein verschieden wäre. Die Idee ist nicht gleich dem Sollen, während der Begriff gleich dem Sein ist; sondern die Idee ist nur die Entwickelung des Begriffs; also bleibt sie der Mittelpunkt des Seins, welches zugleich das Sollen einschliesst. So wird, was sonst Ethik ist, zu einem Entwickelungsprodukte der Logik. Deus sive Natura. Dabei bleibt es. Und das ist und bleibt der Grundfehler alles Pantheismus, also auch desjenigen der Identitäts-Philosophie. Es heisst nicht: Natura, necnon Deus, wenn man einmal diesen Ausdruck für das Problem des Sittlichen, des Gegensatzes wegen, einsetzen darf.

Darin besteht der Naturalismus der dialektischen Entwickelung. Die Idee tritt wie eine Naturmacht auf; ist sie doch eine Kategorie des Seins. Und als Naturmacht erscheint sie auch dem geschichtlichen Interesse, welches ja an sich zugleich das spekulative ist, weil die Entwickelung, die dialektische Bewegung beide Interessen nicht etwa nur vereinigt, sondern schlechterdings in eins setzt. Daher ist es die alte dogmatische Metaphysik, nur im modernen geschichtlichen Kleide, welche hier an die Stelle der Ethik tritt.

Das Schicksal des Menschen und der Welt wird entrollt: es wird aber nicht gefragt, ob etwa dem Schicksal gegenüber eine eigene Rolle dem Menschen zufällt; und zwar eine doppelte, nämlich nicht nur lediglich die eines Handelnden, wobei wieder fraglich werden könnte, ob er nicht geschoben wird; sondern die des Wissenden. Aber dieser Wissende muss über sein Schicksal hinwegfragen. Nicht um dieses ist er in erster Linie, noch im letzten Grunde interessiert, sondern um die Art, um den Sinn und das Recht dieser seiner Rolle als eines Handelnden.

So führt uns der Gegensatz zur Metaphysik auf den Gegensatz zur Mythologie und zur mythologischen

Digitized by Google

Religion. Die Mythologie wird von der Angst des Individuums getrieben, nicht sowohl um seine Sünde, sondern um sein Schicksal, bestenfalls infolge seiner Sünde. Immer aber bleibt es das Dasein des Individuums, ob es ein Ende habe; und was an diesem Ende dennoch aus ihm wird, sodass das Ende doch eigentlich kein Ende sei. Nicht viel besser wird das Interesse auf der goldenen Kehrseite, wenn das selige Ende endlos ist und das Individuum sich ewig seines erhöhten Daseins erfreuen kann. An dieser Mythologie des Individuums hat die Kunst erheblich mitgewirkt, und die mythologische Urkraft der Religion ist dadurch ebenso genährt worden, wie zugleich der Mutwille der Metaphysik durch jene Transscendenz bestärkt wurde.

Das Schicksal wurde, wie in der dramatischen Poesie, nicht nur die dunkle Macht, der man nicht entfliehen könne; sondern alle Fragen über das Wesen des Menschen wurden auf diese auswärtige Quelle zurückgeführt. Das ist das Unsittliche in jenem Gedanken des Schicksals. Und das Drama selbst widersetzt sich dem Mythos, indem es den Helden zwar zum Leidenden macht, nicht minder aber auch zum Handelnden. Er handelt in seinem Leiden selbst, in welchem er dem Schicksal unterworfen ist, doch zugleich, wie aus eigenem Wollen, gegen dieses Schicksal.

Auch in der Religion wird freilich die Tatkraft des Menschen aufgerufen. Im Christentum soll die Sünde des Menschen nicht lediglich die Erbsünde, die Sünde Adams sein; sondern die Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen bleibt für die Handlungen des Menschen vorausgesetzt. Und wenn freilich für die gute Richtung der Glaube an Christus zur Bedingung gemacht wird, so lässt sich dieser ja, wie wir schon sahen, als der Glaube an den idealen Menschen deuten. Aber das bleibt auch hier der Zusammenhang mit dem Mythos, dass es sich im letzten Grunde immer doch um das Schicksal des Individuums handelt, um dessen ewiges Heil oder seine ewige Verdammnis.

Es ist also nicht allein der Begriff des Individuums, der hier das Hemmnis der Ethik bildet, wie er überall in seiner Einseitigkeit und innerlichen Unreife die Selbständigkeit der Ethik verhindert; sondern es ist eben das Interesse am Schicksal, welches der Ethik durchaus widerstreitet, welches dem Mythos

Digitized by Google

angehört, und der Religion nur verbleibt, sofern sie in der Mythologie stecken bleibt. Das Schicksal ist ein Pendant des Chaos.

Hierdurch wird zugleich der Gegensatz zu einer klaren Aufhebung gebracht, der zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft besteht. Dass zwei Arten des Interesses unterschieden werden müssen, das steht ausser Frage; der Unterschied von Sein und Sollen bedeutet dies. Das eine ist das theoretische Interesse an dem Sein der Natur; das andere ist das praktische Interesse, das Interesse an der Handlung und an dem Willen. Nun ist aber auch dieses Letztere ein Interesse der Vernunft, also auch eine Art von theoretischem Interesse. Hier ist der Punkt, an dem die Unterscheidung zwischen Willen und Intellekt immer schlüpfrig wird. Jetzt dagegen sehen wir, worauf es ankommt.

Freilich soll das Problem der Ethik auch ein Wissen bedeuten, ein strenges, genaues Erkennen; andernfalls könnte der Wille nicht der reine Wille sein; wie wir das später zu erwägen haben. Aber dieses Interesse der praktischen Vernunft ist gerichtet auf die Erkenntniss dieses reinen Willens und der von ihm ausgehenden Handlung. Durch diesen Willen und diese Handlung soll der Begriff des Menschen zur Bestimmung kommen. Um den Begriff des Menschen, sofern er in seinem Willen und seiner Handlung gegründet ist, soll es sich in der Ethik handeln; nicht aber um das Schicksal des Individuums. Das Letztere bleibt eine theoretische Frage, nämlich eine Frage der mythologischen Wissbegier, die sich mit der Kunst und sogar auch mit der Religion verbinden mag; diese Frage steht jetzt jedoch garnicht zur Verhandlung. Und sie darf mit dem Problem der Ethik nicht verquickt werden. Die Ethik hat andere theoretische Interessen, die immer ausschliesslich auf den Willen und auf die Handlung gerichtet sein müssen; die indessen immer unvermeidlich verkümmern, wenn sie auf das Schicksal des Individuums bezogen werden.

Von hier aus wird auch der Gegensatz klarer, der zwischen Glauben und Wissen in vielfachen Wendungen behauptet und erneuert wird. Ausser Betracht bleiben mag hierbei diejenige Grundstimmung, welche den Glauben auf heilige Bücher bezieht; wenn-

Digitized by Google

gleich sie auf dieselben die Vorschriften für den Willen gründet. Der Glaube an ein Buch ist vielmehr ein Wissen; gleichviel welche Lehren aus diesem Buch entnommen werden. Und auch wenn an die Stelle des Evangeliums Christus selbst gesetzt wird, so wird auch dieser zu einer Quelle und einer Bürgschaft des Wissens, wenngleich man dasselbe als Erleben bezeichnet.

Wie sehr es sich bei dieser ganzen Antithese um eine Korrelation zum Wissen handelt, das kann man überall aus der Einschränkung erkennen, welche am Wissen verübt und versucht wird. Das Wissen soll nur vom natürlichen Menschen, wie von der Natur überhaupt handeln können; das Sittliche dagegen sei ihm versagt und fremd. So wird das Vernunft-Interesse am Sittlichen verkürzt, die Theorie der Ethik bestritten. Wenn aber die Philosophie der Ethik verworfen wird, womit soll man alsdann salzen?

So kommt es zu der unausweichlichen Konsequenz, dass der Glaube, der dem Wissen entgegengestellt wird, der Vernunft und ihren theoretischen Interessen widersprechen und Trotz bieten muss. Jetzt soll der Glaube von höherer und ganz anderer Art sein, und eine ganz andere Gewissheit bieten, als die dem Wissen möglich ist. Freilich ist es eine ganz andere Art von Wissen, die das Interesse des Glaubens bildet: es ist das Schicksal des Individuums, um das sich Alles in ihm dreht. Wenn dabei auch, wie nicht verkannt werden soll, das, was der Mensch tut und treibt, durchaus mit in Betracht gezogen wird, so macht es doch nicht die Hauptsache, geschweige die eigentliche und einzige Sache aus, um die es sich handelt. Wäre das der Fall so würde man nicht den Gegensatz zum Wissen festhalten und immer wieder umprägen, um dem Glauben eine höhere und andere Art der Gewissheit verdanken zu können.

Es bleibt also dabei, dass der Glaube einen Gegensatz bilden und befestigen soll gegen die Ethik, als ein Glied des philosophischen Systems. Und diesen Widerspruch begünstigt eine Metaphysik, welche der Berufung auf den Glauben das angeblich philosophische Wort redet; die Möglichkeit der Ethik wird dadurch vernichtet.

Es gibt noch eine andere Gefahr, welche die Ethik in ihrem wissenschaftlichen Charakter zu allen Zeiten bedroht hat, und

Digitized by Google

welche neuerdings wieder aufgetaucht ist. Diese besteht in der Tendenz der sogenannten ethischen Kultur. Freilich wird man einer Bestrebung vor Allem seine Sympathie schenken mögen, welche in dieser von Verwirrung des Menschengefühls und wirtschaftlicher Habsucht aufgeregten Zeit das sittliche Panier aufrecht hält, um die Menschen wes Glaubens und wes Stammes um sich zu scharen und unter sich zu vereinigen. Aber dieses unmittelbare Gefühl ist schon für die Politik kein zuverlässiger Wegweiser; die Philosophie der Ethik darf sich nicht von ihm beirren lassen. Auch die Sophistik war keineswegs immer unsittlich, weder in ihren Lehrern, noch in ihren Lehren. Aber Sokrates schlug sie doch aufs Haupt, indem er den Satz in die Welt brachte: die Tugend ist Wissenschaft. Und diese Wissenschaft heisst zugleich Erkenntniss. Und diese Erkenntniss ist Philosophie, systematische Philosophie.

Gegen die Philosophie und ihre Ethik richtet sich der Ausspruch Kultur. Als ob es auf die Uebung und Pflege der Sittlichkeit allein ankäme, und nicht vielmehr im ersten Grunde auf die Erkenntniss. Dies könnte noch als ein harmloser Irrtum erscheinen, obwohl die Sophisten es aussprachen, dass die Tugend eine Sache der Werke sei, und dass sie nicht der logischen Gründe bedürfe. Die Philosophie hätte ohnehin schon dadurch ein begründetes sachliches Interesse, der Beeinträchtigung zu widerstreben, welche damit dem System der Philosophie zugemutet wird. Aber das Gebrechen dieses Gedankens lässt sich noch allgemeiner fühlbar machen.

Durch die Beschränkung des sittlichen Problems auf die Kultur wird das Vorurteil genährt, als ob die Sittlichkeit etwas Selbstverständliches wäre, worüber eigentlich kein Zweifel bestehen könne, worüber nur die Philosophie und allenfalls auch die Religion die Skepsis alarmiere. Und sogleich kommen alle unklaren und zweideutigen Stichworte dieser Losung zu Hilfe: dass das Sittliche angeboren sei; dass der Mensch gut sei, nämlich das Individuum; dass ihn nur der Pluralis der Menschen schlecht mache. In allen diesen menschenfreundlichen Ansichten, welche auch wieder in vielfachen Nuancen durch alle Zeitalter schwirren, wiederholt sich derselbe Grundfehler: dass der Mensch in seiner psychologischen Natur gedacht

Digitized by Google

wird. Darum wehrt man sich gegen die Philosophie, oder, wie man es unverfänglicher ausdrückt, gegen die Metaphysik, weil man sonst mit der Logik anfangen müsste, während man mit Psychologie bequemer zu fahren glaubt.

Indem man aber wohl oder übel von der Psychologie ausgeht, so begibt man sich in die Schwierigkeiten, welche von dort her dem Individuum bevorstehen, und ebenso auch dem Willen. Und es kann daher schwerlich helfen, wenn man andererseits die soziale Fahne aufpflanzt, um der Einseitigkeit des Individuums und dem impulsiven Imperialismus seines Willens zu steuern. Es kann dabei nicht zu einer Schlichtung des Gegensatzes kommen; denn wo die Natur des Sittlichen vorausgesetzt wird, und als selbstverständlich in der Natur des Menschen gilt, da bleibt es bei der angeblichen Correlation von Individuum und Mehrheit oder Besonderheit, welche, wie wir wissen, keine richtige, keine erschöpfende Correlation ist. Da wird nicht von vornherein das Problem aufgestellt, in der Allheit das rechte Glied der Correlation zu finden.

Bestände diese Einsicht, so könnte es nimmermehr in Zweifel gezogen werden, dass die ethische Kultur durchaus vielmehr auf die Kultur der Ethik sich gründen muss. Denn die Bedeutungen dieser Allheit in der Geschichte der Kultur zu mustern und auf ihren ethischen Reingehalt zu prüfen, das ist eine eminent theoretische Aufgabe, in deren Bestimmung und Beleuchtung ebenso, wie in ihrer Behandlung und Durchführung der Wert der Ethik mit Sicherheit anerkannt werden muss. Von diesem Problem der Allheit lenkt die ethische Kultur ab, weil die Selbstverständlichkeit des Sittlichen am Individuum hängt.

Damit aber kommen wir auf einen noch schwerern Fehler in diesem Gedanken. Indem er von der Allheit ablenkt im Ausgang, lenkt er zugleich ab von dem Zusammenhang der Probleme, in dem das Sittliche steht, und in dem allein es behandelt werden muss. Der Staat stellt diesen Zusammenhang dar. Daher darf prinzipiell nur in den politischen Bewegungen das Sittliche der praktischen Kultur unterzogen werden. Wenn es von diesem Zusammenhange abgelöst wird, so bleibt es der Domäne überlassen, gegen welche eigentlich der Widerstand erhoben wird.

Digitized by Google

Der Religion will die ethische Kultur entgegentreten, um die Exklusivität, der diese anheimfällt, zu beseitigen. Sie ist so konsequent, auch den Einseitigkeiten der Politik zu begegnen; dennoch aber begibt sie sich ausserhalb des politischen Kampfgebietes. Daher verfällt sie unrettbar dem Seitenweg einer religiösen Sekte. Wo immer die Sittlichkeit ausserhalb der Politik zum Problem gemacht wird, da ist trotz aller Feindschaft gegen die religiöse Dogmatik die Sackgasse des religiösen Conventikels unvermeidlich.

Es wird aber auch gegen die Religion ein verhängnisvoller Fehler hierbei begangen, der das Verhältnis der Ethik zur Religion tief berührt. Dass die Religion, als Glaube, vielmehr Wissen sei, und dass dieses Wissen auf das Schicksal des Menschen gerichtet sei, haben wir betrachtet. Die Ethik dagegen sei gerichtet auf den Begriff des Menschen, sofern er aus seinem Willen und seiner Handlung ableitbar werde. Der Unterschied ist einschneidend; ob sein Inhalt aber vollauf befriedigt?

Sollte denn das Schicksal des Menschen lediglich eine mythologische Vorfrage der Kultur sein, welche auf demselben Wege auch die Frage nach dem Schicksal der Welt erledigt? Würde nicht vielmehr der Religion der Charakter des Wissens zuzuerkennen sein, wenn sie diese Fragen, obzwar sie schon den Mythos bewegten, dennoch zu ihren Fragen machte; selbst wenn sie sie nicht zu lösen vermöchte? Es ist sicherlich nicht allein das Interesse des Köhlerglaubens, welches auf das Woher und Wohin der Welt und des Menschen sich richtet. Non liquet zu sagen, hat nur einen berechtigten Sinn, nachdem man eine langwierige Untersuchung durchgeführt hat. Es ist aber das Symptom einer grossen innerlichen Kurzsichtigkeit, wenn man glaubt, das Interesse an diesen Fragen abschneiden und als eitel abtun zu können. Ist es doch vielmehr der Sinn für den innern Zusammenhang alles Seins, der in diesen primitiven Fragen schon sich kundgibt. Die Welt darf mit mir nicht anfangen und mit mir nicht enden. Darum darf ich selbst nicht enden. Es kommt jedoch nur darauf an, und das vorzugsweise ist zu fragen: wer und was ich selbst bin. Und es ist somit wiederum der Begriff des Individuums, der das Problem bildet.

Mithin kann es nicht so sich verhalten, dass die Ethik mit

Digitized by Google

diesen Fragen gar nicht sich zu befassen hätte; sind sie doch in dem Problem des Individuums mit enthalten. Die Ethik soll nur nicht unvermittelt auf jenen Ausdruck des Problems hinsteuern; vielmehr auf ihrem Wege der Mittel habhaft werden, um da zu landen, wo Mythos und Religion Schiffbruch leiden und versanden.

Die Frage nach dem Woher stellt sich die Ethik bei ihrem Ausgange von der Logik. Wir werden dies zu betrachten haben. Und das Wohin bildet die Schlussfrage der Ethik, ohne die sie ihren Abschluss nicht erreichen würde.

Nicht so ist mithin das Verhältnis zwischen Ethik und Religion zu denken, dass die Ethik jene Urfragen der Religion als Kinderfragen der Menschheit abtäte; sondern dahin wird es zu fassen sein, dass die Ethik jene Fragen, deren Lösung der Religion versagt bleiben muss, weil ihr für deren Bearbeitung die methodischen Mittel fehlen, ihrerseits auf sich nimmt; und keineswegs in der Resignation, dass sie dabei in einem Non liquet stranden müsste. Die Uebertragung des Woher und des Wohin muss sie sich zu ihrer Aufgabe machen. Diese Fragen gehören allerdings zum Begriffe des Menschen.

Daher wird auch die Ethik eine andere Stellung zur Religion einnehmen, als sie der ethischen Kultur und aller Art von Zeitstimmung vorschwebt, welche der Religion aus dem Wege geht. Der Grundirrtum ist in allen diesen Richtungen, dass das Sittliche etwas Natürliches und somit etwas Selbstverständliches sei. Schon die Philosophie sei dabei überflüssig; die Religion dagegen schlechterdings vom Uebel. Nur auf den letzten Punkt wollen wir hier eingehen; berührt muss freilich auch der erstere dabei werden.

Das Sittliche soll natürlich sein, das soll heissen, es sei dem Menschen angeboren, wie es alle seine Triebe sind. Denn über die Triebe hinaus darf man dabei wohl nicht gehen. Das Denken und Erkennen gilt in jenem Lager nicht für angeboren, sondern nur das Empfinden und Wahrnehmen, aus dem das Denken und Erkennen sich, wie man sagt, entwickele. So soll sich auch das sittliche Fühlen und Wollen aus den Instinkten und Triebbewegungen allgemach entwickeln. So versteht man das Angeborene: die allmähliche Entwickelung aus natürlichen

Digitized by Google

Triebkräften. Und diese Entwickelung macht das Sittliche zu einem natürlichen Ertrag und Ergebnis, wonach es als etwas Selbstverständliches erscheint. Die ethische Begründung sei daher nicht bloss überflüssig, sondern bedenklich und verdächtig, weil sie den Anspruch zu erheben scheint, etwas Eigenes, Neues als das Sittliche zu entdecken.

In der Tat kann dieser Anspruch als etwas Befremdliches erscheinen. Die Kultur arbeitet seit Jahrtausenden auf ein Sittliches hin, und alle theoretische Kultur ist an der Ausbildung dieser Einsichten beteiligt; wie könnte es da zu verstehen sein, dass die Ethik etwas Anderes ausführen und auch nur anstreben könnte, als die methodische Bestimmung des Begriffs vom Sittlichen, zu welcher alle Arten der Kultur mit der Kenntniss seines Umfangs zugleich auch die Merkmale zu liefern haben, die in jenem Begriffe vereinigt werden? Freilich erfordert die Vereinigung zugleich die Bearbeitung jener Merkmale; aber die Kultur allein kann sie an den Tag bringen.

Zur Kultur gehört auch die Religion. Und wie wenig es ihr auch gelungen ist und gelingen konnte, die Sittlichkeit auf Erden zu verwirklichen, so kann doch nur eine parteiische Verblendung und ein agitatorischer Schlachtruf sie für Priesterbetrug ausgeben, und allen ihren Wert für die sittliche Kultur ableugnen. Der Fehler dieses Urteils liegt wiederum nur in der Ansicht, dass das Sittliche natürlich, weil selbstverständlich sei, und dass nur die Religion diese Natur des Sittlichen verdorben und unkenntlich gemacht habe. Der Fehler lässt sich auch als ein solcher in der geschichtlichen Einsicht bezeichnen. Die Religion gehört der Geschichte auch in Rücksicht auf die Geschichte der sittlichen Ideen an. Diese bilden vorzugsweise den Inhalt der Geschichte.

Wir sind im Vorigen bemüht gewesen, das Verhältnis des Individuums zu den Einrichtungen und den Ideen klarzustellen, und wir haben das Individuum erkannt als das Individuum der Idee; denn auch die materielle Kultureinrichtung ist Darstellung der Idee. Jetzt gilt es umgekehrt das Verhältnis der Idee zu dem Individuum ins Auge zu fassen. Die sittlichen Ideen sind nicht von selbst gewachsen, sondern Individuen haben sie gedacht und hervorgebracht. Wer waren diese Individuen? Sicher-

Digitized by Google

lich waren es auch Philosophen und Dichter und Richter und Staatsmänner; aber vielleicht nicht nur zeitlich vor ihnen allen, sondern der eindringenden Energie und der Wucht nach waren es die Stifter der Religionen, welche die sittlichen Ideen erdachten, für ihren Wert stritten und ihr Leben dahingaben.

In neuerer Zeit ist der typische historische Charakter aufgedeckt worden, den die israelitischen Propheten im Leben der Menschheit einnehmen. „Er hat Dir gesagt, o Mensch, was gut ist." Dieser Ausspruch bildet die Devise des Prophetismus. Gott ist es, der verkündet. Das ist die Schranke. Nicht der menschliche Geist, nicht die wissenschaftliche Vernunft ist die Quelle und das souveräne Mittel. Diese Schranke bezeichnet der mythologische Begriff der Offenbarung.

Aber die Offenbarung bleibt nicht bei diesem mythologischen Ausgang stehen. Die Schranke zerbricht sich selbst; die auswärtige Quelle fliesst unversehens in eine eigene über: in die der menschlichen Vernunft, sofern der Begriff der Vernunft den Menschen mit Gott vereinbart und versöhnt. Gott verkündet dem Menschen. Und was verkündet er dem Menschen? Was gut ist. So macht der Prophetismus das Gute zum Inhalt der Religion. Nichts Anderes soll fernerhin der Vorwurf und das Interesse der Religion sein als das Sittliche. Nichts Anderes also als der Mensch; vielmehr die Menschen, wie sie der Eine Gott in die Eine Menschheit vereinigt. Der Name Gott soll fernerhin schlechterdings nichts Anderes zu bedeuten haben als die Bürgschaft für diesen Gedanken, für diese Ueberzeugung von der Einen Menschheit.

Für das Wesen und die Natur Gottes interessirt sich der Mythos, der daher auch der Mehrheit der Götter bedarf. Wenn anders es aber nach den Propheten nur Einen Gott gibt, so gibt es für seine Natur und sein Wesen kein inneres, eigenes, sondern nur ein auswärtiges Verhältnis, nämlich zu den Menschen. Daher muss er transscendent sein; er bildet die Grundlage zu dem Verhältnis, als dessen anderes Glied der Mensch gefordert wird; damit die Verhältnisse unter den Menschen, welche die Sittlichkeit ausmachen, vollziehbar werden. Nicht der Mensch also fordert für seine subjective Stützung Gott; sondern zur objectiven Begründung der Sittlichkeit wird Gott gefordert.

Digitized by Google

Daher ist er die transscendente Voraussetzung. Sein Begriff und sein Dasein bedeutet nichts Anderes, als dass es kein Wahn sei, die Einheit der Menschen zu glauben, zu denken, zu erkennen. Gott hat es verkündet. Gott verbürgt es; sonst hat er Nichts zu bedeuten, Nichts zu besagen. Seine Eigenschaften, in die man sein Wesen entfaltet, sind nicht sowohl die Eigenschaften seiner Natur, als vielmehr die Richtungen, in welche jenes Verhältnis zu den Menschen und an den Menschen ausstrahlt.

Wenn man nur an die beiden Attribute Gottes, an die Liebe und Gerechtigkeit, denkt, so muss es einleuchten, welchen intimen Anteil die Religion an der Sittlichkeit hat; auch an dem Denken und Ausbilden der sittlichen Einsichten, die man freilich von Begriffen und Erkenntnissen unterscheiden muss. Es ist daher Unwissenheit und Unbildung, wenn man die Religion mit ihren sittlichen Schätzen und Quellen verdächtigt und entbehrlich zu machen glaubt; wie will man sie denn ersetzen, zumal wenn man auch die Philosophie als Metaphysik ablehnt? Es bleibt dann eben nur die populäre Trivialität übrig in ihrer grossen Zweideutigkeit und Zweischneidigkeit.

Wenn selbst aber die ethische Litteratur für die Religion eingesetzt würde, so würde diese dadurch doch nicht ersetzt werden. Das werden wir späterhin in anderem Zusammenhange zu erweisen haben. Wir werden dabei auf die eigentlichen Fehler der Religion einzugehen haben. Diese aber, die man allgemein wohl fühlen mag, dürfen doch nicht zu dem historischen Irrtum verleiten, dass die Religion die Kenntniss des Sittlichen nicht gefördert hätte.

Dieser Irrtum ist nicht nur ein Fehler der historischen Bildung, er schädigt zugleich die Disposition der Ethik. Wir wissen jetzt, was die Unterscheidung zwischen dem theoretischen und dem ethischen Interesse zu bedeuten hat. Wir haben auch schon eingesehen, dass das praktische Interesse durch das theoretische gefördert wird. Die Formulierung des Aristoteles ist sehr unglücklich und verwirrend. Die Ethik hat keineswegs zu ihrem Problem, „dass wir Gute werden", welches im Gegensatz stände zu dem Problem, „was das Gute sei"; denn durch die Erkenntniss des Guten soll das Gutwerden der Menschheit herbeigeführt werden. Das theoretische Interesse dient dem praktischen. In-

Digitized by Google

dessen wie sehr dieser Zusammenhang immer vorzugsweise auf die beiden Arten des Vernunftinteresses sich bezieht, so ist er doch nicht auf dieselben eingeschränkt und festgebannt.

Wenn anders daher die Religion an der Kenntniss des Sittlichen unverächtliche Verdienste hat, so verscherzt und verliert man ihre praktische Mitarbeit, wenn man für die sittliche Kultur sie abweist und ausschaltet. Und der Verlust ihrer Mitarbeit ist nicht das Einzige, was dabei zu bedenken ist. Ein anderer, nicht minder schwerer Schaden besteht darin, dass sie selbst infolge dieser Abweisung auf eine schiefe Bahn geschoben wird. Nicht nur das mythologische Interesse wird dann wieder in ihr übermächtig, sondern in die anderen Zweige der Kultur verschlingt sie sich immer dichter, je mehr sie von der Richtung auf das Sittliche abgedrängt wird.

In dieser Verschlingung mit allen den verschiedenen Zweigen der Kultur besteht die eigentliche Schwierigkeit und Gefahr der Religion. Und dieser tiefste Grund, der ihr Wesen fraglich macht, wird verschroben bei dieser Verzichtleistung auf sie für das Sittliche. Darin liegt der grösste Schaden in diesem Fehler der historischen Bildung. Dieser Gedanke erfordert eingehendere Betrachtung. Vor Allem ist es das Verhältnis zur Kunst, welches der Religion wie eingeboren ist. Erwächst sie doch aus dem Mythos, der selbst die Wurzel der Kunst in sich enthält. Mit der Kunst schafft sie sich ihren Kultus. Freilich scheint sie in demselben innerhalb des Mythos befangen zu bleiben. Daher eifern die Propheten gegen den Kultus.

Aber der Kultus dient ja nicht allein der Gottesverehrung, sodass er durch die Menschenliebe, in der allein der wahre Gottesdienst besteht, ersetzbar würde; sondern er dient zugleich doch auch der Sammlung des Menschen und seiner Andacht an die Gedanken der Sittlichkeit. Diese Sammlung und diese Andacht fördert der Kultus, indem er der Kunstmittel sich bemächtigt, um die Gedanken in Gefühle zu zerschmelzen; von ihrer begrifflichen Gebundenheit sie abzulösen und in das neue Geflecht der Gefühle sie einzufangen. Hier wächst ihnen unzweifelhaft eine neue Kraft zu; es ist jedoch ebenso unzweifelhaft, dass dadurch ihre Klarheit, ihre Einfachheit und ihre Sicherheit gefährdet wird.

Digitized by Google

Der Wert der aesthetischen Gefühle liegt in der eigenen Reinheit und Selbständigkeit der Werke der Genies. Die Kunst des Genies aber geht ihre eigenen Wege, wie sehr sie immer mit der Religion sich zu verbinden scheinen mag. Die wahre Kunst wird niemals der Religion dienstbar; sie bemächtigt sich vielmehr nur des religiösen Stoffs, wie des mythischen überhaupt, um ihn mit ihren eigenen Mitteln zu ihren eigenen Zwecken und zu ihrem eigenen Inhalt zu gestalten. Die Kunst wird nicht von der Religion abhängig, wohl aber umgekehrt die Religion von der Kunst. Dadurch aber wächst die Gefahr der Religion. Denn sie befestigt sich dadurch im Mythos, von dem sie durch die Freiheit der Poesie scheinbar abgelöst wird. In der Kunst aber tritt sie in einen neuen Zauber ein, der sie für das Sittliche befangen macht.

Das ist ja die grosse Macht der Kunst, dass sie ihren Gebilden die Illusion der Wirklichkeit verleiht. Da nun aber die Religion, wie sie sich mit der Kunst im Kultus verbindet, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu künstlerischer Darstellung bringt, so zieht sie das Uebersinnliche in die Reize der aesthetischen Sinnlichkeit hinein, und so begibt sie sich, wie freiwillig, in die Urzeit des Mythos zurück. Die Kunst gibt ihr das seelische Geleit. Der Abstand der Religion von der Ethik, sofern diese auf der Verbindung des praktischen und des theoretischen Interesses beruht, wird dadurch weiter und gespannter.

Indessen entsteht aus der innerlichen Verbindung von Religion und Kunst noch eine andere Gefahr, welche die Religion für die Ethik bildet. Die Kunst entspricht einer eigenen Richtung des reinen, erzeugenden Bewusstseins. Daher bildet die Aesthetik ein eigenes Glied des philosophischen Systems. Diese Eigenart lässt sich wiederum nicht ausschliesslich, nicht methodisch durch Psychologie entwickeln. Vom psychologischen Gesichtspunkte aus würde man denken können, die Kunst gehe aus einem Kunsttriebe hervor, wie er sich auch bei den Tieren schon zeige. Daher scheint unser deutsches Wort so bezeichnend: Kunst ist Können; das Vermögen zu schaffen und zu bilden. Bilder zu entwerfen und zu gestalten, welche im Scheine der Wirklichkeit mit der Natur wetteifern.

Digitized by Google

Ist denn aber diese Richtung des Könnens der Kunst eigentümlich? Schlägt nicht vielmehr dieser Trieb, zu bilden und zu schaffen, noch ganz andere Richtungen ein? Zunächst kann man sagen, dass alle diese Richtungen des Bildens aus einem Triebe nach Aussen hervorgehen. Dieser Trieb nach Aussen ist es ja aber, welcher vor Allem den Willen und die Handlung bezeichnet. Wenn nun der Trieb des Schaffens und des Bildens nach seinen verschiedenen Wegen und Richtungen in diesem Triebe nach Aussen wurzelt, so wurzelt er im Willen. Und wenn die Kunst in dem Triebe des Bildens im letzten und tiefsten Grunde charakterisierbar wäre, so würde ihr eine Eigentümlichkeit für das philosophische System nicht zukommen; denn sie würde mit dem Willen und also mit der Ethik zusammenfallen.

Welche andere Richtungen sind es denn aber, die der Trieb des Bildens und des Schaffens einschlägt? Bei dieser Frage stehen wir vor den wahrhaften Mächten und Tatsachen der sittlichen Kultur. Und das Problem der Ethik hängt an der Charakteristik dieser Mächte und dieser Tatsachen. Der psychologische Gesichtspunkt lässt es als natürlich erscheinen, dass der Trieb, nach Aussen zu wirken und zu schaffen, und diesem Schaffen Gestalt und Dauer zu verleihen, alle sozialen und politischen Gebilde hervorgebracht habe; alle Verbindungen der Menschen seien diesem Triebe entstammt. Man scheut die Analogie mit der Kunst nicht; alle diese sozialen und politischen Schöpfungen seien Kunstwerke; der Staat wird als das höchste Kunstwerk gedacht.

Indessen mehr als Analogie soll auch in diesem Vergleiche nicht liegen. Wie der Trieb nach Aussen sich zu einem Triebe des Schaffens in der Kunst spezialisiert, so zweigt er sich andererseits zu einer andern Art des Könnens ab, nämlich zu der des Bezwingens, welches gegen Andere und auch gegen sich selbst gerichtet wird. Das Wort, welches für diesen Trieb in vielen Sprachen gebraucht wird, weist auf eine Wurzel hin, welche der des Könnens verwandt ist. Die Macht tritt als ein Trieb des menschlichen Bewusstseins auf. Und die sozialen und politischen Bildungen werden als Mächte der Kultur wirksam. In diesen Mächten der politischen Kultur gilt es uns, die Objekte der Ethik zu erkennen; diejenigen Tatsachen der Kultur, welche,

Digitized by Google

analog der Natur, die Objekte der Erkenntniss zu bilden haben: der ethischen, wie die Tatsachen der Natur die Objekte der theoretischen Erkenntniss bilden.

Bevor wir diesen Gedanken weiter verfolgen, wollen wir die Betrachtung, welche die Religion betraf, nunmehr fortsetzen. Jetzt haben wir die neue politische Schöpfung kennen gelernt, mit welcher die Religion von Anfang an Verbindungen einzugehen sucht, die für Beide, für die Religion, wie für den Staat, unablässige Kollisionen und Konflikte mit sich führt; schwere, bittere Kämpfe, an denen bald die Religion, bald der Staat zu verbluten droht. An dieser Stelle soll jedoch nur die Schwierigkeit erwogen werden, welche aus jener Verbindung der Religion mit der Politik für die Ethik entsteht.

Von Anfang an hatten wir gesehen, dass es sich in der Ethik um den Begriff des Menschen handelt; dass für diesen Begriff aber es ankomme auf die richtige Correlation zu dem Begriffe des Individuums. Die Mehrheit, als Besonderheit, bildet nicht das entsprechende Correlat; vielmehr nur die Allheit. Es muss nun darauf ankommen, welche der konkurrierenden Mächte, die Religion oder der Staat, die richtige Allheit zu liefern vermag.

Dem oberflächlichen Scheine und dem lauten Anspruche nach will die Religion alle Besonderheit aufheben und alle Menschen in eine Allheit vereinigen. Der Staat dahingegen scheint dieser Allheit Widerstand zu leisten, indem er die Vielheit der Völker in der Partikularität der Staaten stabiliert. Indessen schränkt der Staatsbegriff diesen Partikularismus durch das Völkerrecht und durch den Staatenbund wohl oder übel ein. So korrigiert sich die scheinbar unumgängliche Besonderheit in dem Plan einer Allheit, der mit der Methodik des Rechts entworfen wird. Man denke sich dementsprechend einen Bund der Religionen. Der Gedanke scheint einer satyrischen Utopie anzugehören.

Warum aber ist eine solche mit der eigenen Methodik der Religion herbeizuführende Verbindung der Religionen ein unmöglicher Gedanke, an dessen Stelle nur die Toleranz und dergleichen Schlafmittel treten können? Weil die Religion eben den Anspruch auf Wissen erhebt; weil sie das Wissen vom Menschen

Digitized by Google

und von Gott und von der Welt, als der Schöpfung Gottes, zu lehren, lehren zu können sich anmasst. Es kann jedoch nicht zwei Wissenschaften geben, die denselben Inhalt an Problemen hätten. Wenn es deren gibt, so können sie sich nicht in eine Einheit verbinden; sie müssen einander ausschliessen. Es liegt mithin der Partikularismus im Begriffe der Religion.

Und dieser Partikularismus ist um so gefährlicher, als er durch einen angeblichen Universalismus gefälscht wird. Nur wenn die Religion sich selbst aufgibt, das heisst, wenn sie die Sittlichkeit allein und ausschliesslich zu ihrem Problem macht, nur dann kann die Allheit der Menschen ihr wahrhaftes Ziel werden. Dann aber muss sie, um ihren Lehrgehalt zu einem Wissen zu machen, in Ethik sich aufheben. Die Religion, als Religion, ist an die exklusive Partikularität gefesselt.

Auf diesem innern Unterschiede zwischen Religion und Staat beruht die Anstössigkeit der Verbindung, welche die Religion mit dem Staate eingeht. Zunächst fällt die Abhängigkeit in die Augen, in welche sie sich dabei begeben muss. Wie die Kunst mit der politischen Macht sich verbindet, so tritt auch die Religion im Kultus diesem Bündnis bei. Die Ahnen der Macht werden in der Poesie die Helden der Sage und des Epos und der politischen Lyrik. Und in der Religion des Kultus werden diese Heroen zu Göttersöhnen und Göttern. Indessen ist diese Politisierung der Gottheiten der geringere Schaden bei dieser Verbindung.

Das tiefere, unheilbare Gebrechen liegt in der Nachahmung des Staates, in der Bildung einer selbständigen Zusammenfassung der Glaubensgemeinde nach dem Muster des Staates: in der Kirche. Die Theokratie bildet hierbei die geringere Gefahr; denn sie negiert den Staat, den sie vielmehr in sich resorbiert. Dies ist ein Gedanke, der der Ethik zu statten kommen könnte, wenn nämlich die Religion ohne Rest in Sittlichkeit und mithin in Ethik aufginge. Diesen Anspruch jedoch konnte und wollte die Kirche weder im Heidentum, noch im Christentum durchführen. Nur um Abhängigkeit des Staates von der Kirche handelt es sich; Sekten allein sind es, welche die Auflösung des Staats in die Kirche, damit aber auch die der Kirche selbst anstreben.

Digitized by Google

So gibt es denn zwei Grundformen für das grosse Zusammenleben der Menschen und der Völker: eine geistliche und eine weltliche. Welche aber ist die sittliche? Das ist die Gewissensfrage der Weltgeschichte. Ist es etwa nur eine von ihnen? Dann wird die andere zu einer Verirrung im sittlichen Sinne. Und diese Verirrung wird nicht etwa dadurch gemildert, dass es ein natürlicher Kunsttrieb oder auch ein Machttrieb sei, welche die Völker zur weltlichen Unsittlichkeit verführen.

Oder sollten etwa Beide nicht lediglich den sittlichen Weg beschreiben, weil noch etwas Anderes eine jede von ihnen zu bedeuten hätte? Welches Andere könnte es dann aber geben, wenn man hier von der Kunst abzusehen hat, ausser Wissenschaft und Sittlichkeit? Religion und Politik dürfen keine Korrektur und kein Uebertreffen der Wissenschaft und der Sittlichkeit entbieten. Wir wiederholen die Frage: welche von Beiden ist die sittliche Grundform?

Die Frage bedarf einer genauern Präzisierung. Sie darf nicht schlechthin im geschichtlichen Sinne, mit Bezug auf die bisherige Weltgeschichte, verstanden werden. Denn in dieser hat der Staat ebensowenig, wie die Kirche, den sittlichen Weg eingehalten. Und während für die Kirche wenigstens der Anspruch auf Sittlichkeit fast immer erhoben wurde, hat man in der Politik und in der politischen Geschichte gerade in scheinbar machtvollen Zeiten auf die Sittlichkeit verzichtet. Dennoch dürfen wir uns von solchen Erscheinungen nicht bestimmen lassen, wenn wir die richtigen Kulturobjekte finden wollen, auf welche die Ethik zu reflektieren hat. In diesem methodischen Sinne wird die Frage gestellt. Und auf diesen hin war von vornherein das Misstrauen gegen die Religion, als Kirche, gerichtet worden.

Betrachten wir die Position der Kirche noch allgemein aus dem Gesichtspunkte der Allheit, so sehen wir, wie das politische Dasein davon berückt wird. Bis in die ethischen Konventikeln hinein erstreckt sich diese Verdächtigung des Staatslebens. Und doch kann und soll der Staat nicht entbehrlich gemacht werden. So wird das Misstrauen unfruchtbar, und verdirbt nur das gute Gewissen und die Freudigkeit des politischen Daseins und Wirkens. Wenn anders aber der Staat nicht entbehrt, nicht er-

Digitized by Google

setzt werden kann für das Völkerleben, so kann nur dies das Problem sein: wie die Sittlichkeit, die seiner nicht entraten kann, durch ihn und in ihm verwirklicht werde.

Durch ihn allein muss sie Wirklichkeit werden; es kann nicht zwei Wege geben, Sittlichkeit zu vollziehen. Daran müssen wir festhalten. Es gibt keine halbe Sittlichkeit, die sich durch eine andere Hälfte ergänzen liesse. So stellt es sich durch diese methodische Ueberlegung heraus, dass der Weg der Religion, als der Kirche, der sittliche Weg der Menschheit nicht sein kann. Denn ihr Ziel muss die Partikularität sein und bleiben. Das Problem der Ethik aber ist: mit der Allheit das Individuum in Correlation zu setzen, und in dieser die Einheit des Menschen zu vollziehen.

So hat uns das Bedenken wegen der Verbindung, welche im Kultus zwischen der Religion und dem Staate eingegangen wird, auf eine fernere methodische Grundfrage geführt, nämlich auf das Verhältnis der Ethik zur Staatslehre. Von hier aus aber eröffnet sich zugleich die Perspektive auf noch eine andere Wissenschaft, mit welcher die Staatslehre in engster methodischer Verbindung steht, nämlich mit der Rechtswissenschaft.

Die Staatslehre ist notwendigerweise Staatsrechtslehre. Die Methodik der Staatslehre liegt in der Rechtswissenschaft. Wie sehr auch andere Wissenschaften in Mitwirkung treten müssen, um den Begriff der Staatswissenschaft zu konstituieren, so bildet doch unstreitig die Rechtswissenschaft die methodische Grundlage. Wenn man die Volkswirtschaftslehre und ihre Hilfswissenschaften für die Staatslehre in Betracht zieht, so treten unversehens die Staatswissenschaften im Pluralis ein. Die Staatswissenschaft, ihr Begriff, ihre Methodik ist vorzugsweise durch die Rechtswissenschaft bedingt.

Der soeben gebrauchte Ausdruck vorzugsweise verbirgt oder vielmehr er stellt eine Unbestimmtheit und Unsicherheit bloss. Die Staatswissenschaft ist demnach nicht ausschliesslich von der Rechtswissenschaft abhängig. Von welcher andern Art von Erkenntniss ist sie denn aber abhängig? Von der Volkswirtschaft und ihrem Anhang sehen wir ab; sie rechnen wir hier auf die

Digitized by Google

Seite des Rechts. Denn schliesslich können diese Wissenschaften selbst des Rechts sich nicht entschlagen. Die Werte müssen Rechte werden. Die andere Art aber von Erkenntniss, auf welche die Staatswissenschaft angewiesen ist, wir kennen, wir suchen sie hier in der Ethik.

Es kommt nun darauf an, das Verhältnis umzustellen, wenn anders die Ethik das Glied eines philosophischen Systems ist. Innerhalb desselben hat sie auf die Kultur sich zu beziehen, ebenso wie die Logik auf die Natur, auf die Wissenschaft von der Natur bezogen ist. In allen Formen und Wissenschaften, welche die Kultur zum Inhalt haben, fanden wir aber, dass die Ethik in ihnen vorausgesetzt werde und werden müsse. Dem Problem nach wird dies freilich auch bei der Rechtswissenschaft nicht anders sein können; indessen macht sich hier ein methodischer Unterschied geltend.

Die Geschichte operiert mit den Begriffen des Menschen in den verschiedenen Formen und Gebarungen seines Daseins. In allen diesen nimmt sie aber, wie wir es betrachtet haben, den Menschen in seinem psychologischen Sinn, den sie selbst abstrahiert und plastisch gestaltet. Seine Handlungen, wie sehr sie immer sie als Handlungen von Individuen darzustellen beflissen ist, sie muss dieselben zugleich doch auch wieder in ihrer Bedingtheit durch allgemeinere Einflüsse betrachten. So werden unversehens die Handlungen in Leidenschaften und in Gefühle verflochten und schier verwandelt; der genaue Begriff aber, durch den allein die Handlung geleitet wird, er tritt zurück und wird notwendigerweise zurückgestellt, wenn anders nicht die Individuen allein und isoliert den Lauf der Geschichte bestimmen.

Anders steht es und geht es in der Rechtswissenschaft zu. In ihr handelt es sich vor Allem um Handlungen. Es ist daher wohl nicht zufällig, dass das Wort für Handlung das Grundwort der gesamten juristischen Technik wird: Actio ist die Handlung und die Klage. Ein Recht, welches nicht klagbar ist, ist kein Recht. Daher ist auch der Begriff der Handlung rechtlich an den Begriff der Klagbarkeit geknüpft. Die Durchführung des Rechts vollzieht sich im Prozess. Daher ist andererseits auch der Begriff des Rechts an den der Handlung

Digitized by Google

geknüpft. Die Handlung bedeutet, als Actio, nicht zwar den Rechtsanspruch, aber den Gerichtsanspruch.

So wird das Recht in die Handlung gelegt, als in seinen Ursprung und seinen eigentlichen Inhalt. Denn die Form des Rechts ist nicht etwa nur die äusserliche Form, und auch nicht nur das bedeutsame Symbol; sondern sie ist das methodische Mittel, das Recht zu finden, zu entdecken, zu erzeugen. Diese Doppelbedeutung hat die Handlung als actio: sie ist zugleich Handlung und Behandlung.

Wir erkennen sonach die innerliche Bedeutung, welche der juristischen Technik beiwohnt; und daraus lernen wir den methodischen Wert der Rechtswissenschaft erkennen. Dieser methodische Wert ist nicht allein auf die Staatswissenschaften zu beziehen; vielmehr erstreckt er sich auf die Geisteswissenschaften überhaupt, mithin auch auf die Ethik. Und es entsteht die Frage nach dem Verhältnis, welches in Bezug auf die Geisteswissenschaften zwischen der Rechtswissenschaft und der Ethik anzusetzen sei. Diese Frage wird von grundlegender Wichtigkeit für die Methodik der Ethik selbst.

Wir wissen von der Logik her, wie diese im Zusammenhange steht mit der Mathematik. Zwar gibt es auch für die Mathematik allgemeine Voraussetzungen, welche selbständig in der Logik gelegen sind. Aber für den Aufbau und Ausbau selbst dieser Grundlagen ist die Logik auf die Mathematik angewiesen. Das haben wir sogleich in dem Urteile des Ursprungs erkannt. Es besteht also ein deutliches Wechselverhältnis zwischen der Logik und der Mathematik. Die logischen Motive, welche der Mathematik eingeboren sind, wachsen in ihr so inhaltvoll aus, dass die Logik von diesem Inhalte in ihrer eigenen Inhaltsbestimmung abhängig wird. Bleibt es doch Geist von ihrem Geiste, der dort Fleisch geworden ist, und den sie als neuen Geistesinhalt in ihr Gebein einzufügen hat.

Aehnlich ist es mit dem Verhältnis der Ethik zur Rechtswissenschaft bewandt: Die Ethik lässt sich als die Logik der Geisteswissenschaften betrachten. Sie hat die Begriffe des Individuums, der Allheit, sowie des Willens und der Handlung zu ihrem Problem. Alle Philosophie ist auf das Faktum von Wissenschaften angewiesen. Diese Anweisung auf das

Digitized by Google

Faktum der Wissenschaften gilt uns als das Ewige in Kants System.

Das Analogon zur Mathematik bildet die Rechtswissenschaft. Sie darf als die Mathematik der Geisteswissenschaften, und vornehmlich für die Ethik als ihre Mathematik bezeichnet werden.

Wenn dieser Gedanke seine methodische Richtigkeit bewährt, so eröffnet sich der Ethik eine sichere Grundlage für die Ermittelung und Begründung des Begriffs vom Menschen, welche ihr Problem ist. Alsdann wird das Gebiet des Menschen von der Unsicherheit und Unklarheit befreit, mit denen dasselbe behaftet sein muss, wenn es vorwiegend auf die Religion bezogen wird, in welcher das Verhältnis des Menschen zu einem andern grundlegenden Begriffe aufgebaut wird. Hier dagegen handelt es sich nur um den Menschen. Denn dass es sich auch um Menschen handelt, das bildet keinen Widerspruch und keinen Gegensatz; vielmehr fordert der Begriff des Menschen die Menschen.

Allgemein wird darin die Schwäche der Ethik gesehen, dass sie sich nicht auf den Rückhalt einer Wissenschaft berufen kann. Daher hat der Ausdruck der moralischen Gewissheit einen geringschätzigen Sinn. Man nimmt deshalb, wenn man nicht grundsätzlich auf die Religion sich zurückzieht, zur Psychologie eines moralischen Sinnes oder zur Aesthetik eines moralischen Gefühls seine Zuflucht; auf die Wissenschaft resigniert man. Allenfalls ist man froh, sich hinterher zu einiger Bestätigung ethischer Annahmen ihrer Zustimmung versichern zu können. Selbst Kant, der das der Mathematik entsprechende Analogon eines Faktums suchte und forderte, hat es nicht in einer Wissenschaft gefunden. Er hielt die Rechtslehre von der Sittenlehre getrennt, und stellte für beide besondere metaphysische Anfangsgründe auf.

Das Letztere mag immerhin nicht unzweckmässig sein, sofern die Rechtsphilosophie als eine Disciplin mit der vollen Entfaltung und Entwickelung der Rechtsprobleme und Rechtsbegriffe sich zu befassen hat. Wenn aber der systematische Zusammenhang der Rechtsphilosophie nicht auf die Logik beschränkt werden darf, wenn sie vielmehr auf Schritt und Tritt mit den Problemen

Digitized by Google

und Begriffen der Ethik zusammenstösst, so begreift es sich, dass die Rechtsphilosophie auf dem Grunde der Ethik mehr oder weniger bewusst errichtet und behauptet wird. Ist es doch der alte Zusammenhang des positiven Rechts mit dem Naturrecht, der immer wieder durchbricht. Und wie sehr man das Naturrecht bestreiten, oder gar durch den Ersatz eines richtigen Rechts ersetzen zu können vermeint, so wird durch solches Anstürmen das Vernunftrecht, welches dem Gedanken des Naturrechts beiwohnt, wobei von dessen Ausführung ganz abgesehen werden darf, nur desto inniger bekräftigt. Der sittliche, man möchte sagen, der heilige Wert dieses weltgeschichtlichen Princips wird gerade durch alle jene Opposition nur um so kräftiger einleuchtend und eindringlich gemacht.

Der Gedanke des Naturrechts beruht auf dem altgriechischen Urgedanken der ungeschriebenen Gesetze (ἄγραφοι νόμοι). Wie früh man auch zur schriftlichen Festsetzung von Grundgesetzen geschritten ist, so hat man doch das Bedürfnis gefühlt, von allem Schriftlichen eine Urform der Gesetzlichkeit abzusondern, und diese zur Grundlage aller Gesetzlichkeit zu machen. Es muss zugestanden werden, dass dieser Gedanke mit der griechischen Religion zusammenhängt; aber es ist nicht die Religion des Kultus, sondern die der Sittlichkeit, welche in diesen primitiven Zeiten mit den Anschauungen über Staat und Recht zusammenwirkt.

Bald hatte dieses eigene Motiv der griechischen Sittlichkeit unmittelbaren praktischen Nutzen zu stiften. Die Sophistik brach herein, und sie machte aus dem Nomos, der bei Pindar der König hiess, den Tyrannen der Konvention und der Mode. Da vertrat das ungeschriebene Gesetz die ewige Grundlage der Natur und der Wahrheit. Es macht dem Euripides keine Ehre, dass auch ihm die ungeschriebenen Gesetze nicht sympathisch sind.

Seit Sokrates ging die Philosophie ihre eigenen Wege, jenen Ursinn der griechischen Sittlichkeit genauer zu bestimmen. Je mehr aber der klassische Geist der Philosophie verfiel, desto mehr klammerte man sich wieder an das Zauberwort der Natur, in welchem damals der Gegensatz ausgesprochen wurde gegen die Satzung der Uebereinkunft und der Willkür. So wurde in der Stoa die Natur zu einem Terminus für die Bezeichnung

Digitized by Google

des Ursprünglichen, Ewigen, Wahrhaften. Und die Stoa wurde die Philosophie der römischen Jurisprudenz.

Auch die römische Politik verband sich mit dem römischen Rechte, um dem Begriffe der Natur die Bedeutung einer Grundlage aller Gültigkeit und Rechtskraft zu verleihen. Je mehr sich das römische Bürgerrecht auf die Bundesgenossen ausdehnte, desto mehr musste das römische Recht, das Bürgerrecht par excellence (jus civile) zu einem Völkerrecht (jus gentium) werden. Und dieses Völkerrecht wurde ein neuer Anstoss, mit der Erweiterung zugleich für die Vertiefung des Rechts zu sorgen. So entstand aus dem Völkerrecht das Naturrecht; und so hat es sich in allen Wandlungen erhalten.

Im Mittelalter entstand ihm freilich eine schwere Zweideutigkeit, indem es gleichgesetzt wurde mit dem göttlichen Rechte (jus divinum). Aber dieses göttliche Naturrecht war keineswegs als das ungeschriebene Gesetz gedacht; sondern es hatte seinen festen Kodex in der Bibel alten und neuen Bundes. Und diesem göttlichen Rechte gegenüber wurde das menschliche, das staatliche Recht als Unnatur gestempelt. In dieser ganzen Zeit musste das wahre Naturrecht ruhen.

Die Renaissance führte auch hier den griechischen Geist wieder herauf. Vorerst galt es die Emancipation von dem göttlichen biblischen Rechte. Diesen Sinn hat die Devise des Naturrechts bei Hugo Grotius und seinen Vorgängern, wenngleich auch er das alttestamentliche Recht als eine historische Quelle keineswegs verschmäht. Als solche aber soll sie nicht fernerhin für Natur gelten, und als die Natur der Vernunft Autorität besitzen. Die Vernunft wird mündig gemacht von der mittelalterlichen Ansicht, dass die Bibel den letzten Grund und die tiefste Bürgschaft aller menschlichen Wahrheit enthalte.

Das ist der hohe ethische Sinn, welchen das Naturrecht verficht. Und so hat es die ganze neue und neueste Zeit mit seinem alle Reformation und Revolution beflügelnden Geiste durchweht. In seinem Geiste hat Kant die französische Revolution als die Evolution des naturrechtlichen Geistes bezeichnet. Und so ist bei Fichte das Naturrecht im Zusammenhang geblieben mit der Sittenlehre.

Digitized by Google

Es hat sich nun aus dieser Verbindung, welche insbesondere bei Hugo zwischen dem Naturrecht und der Kantischen Philosophie sich vollzog, die historische Rechtsschule entwickelt, die an und für sich daher keineswegs einen Widerspruch, oder auch nur einen Gegensatz gegen die naturrechtliche Ansicht bildet. Wenn man die Rechtswissenschaft nicht borniert auf die Technik der Auslegung bestehender Gesetze; wenn man auch die Wissenschaft der Gesetzgebung in ihr anerkennt, so wird man niemals den Geist verleugnen dürfen, der in dem alten Worte des Naturrechts einen Ausdruck gefunden hat. Es kann keine Rechtswissenschaft sich ausdenken, auf ihre letzten Gründe sich zurückdenken lassen, die den Zusammenhang mit der Ethik verschmäht. Das Recht des Rechtes ist das Naturrecht oder die Ethik des Rechts.

Indessen besinnen wir uns, wie wir auf die bedenkliche Frage des Naturrechts hier zu sprechen kamen; es geschah in dem Gedankengange, dass die Ethik überall von aller Wissenschaft verlassen schien; dass Kant selbst das Naturrecht von der Ethik abtrennte. Wir wollen nun aber nicht sowohl von dem Naturrecht und der Rechtsphilosophie hier ausgehen, sondern von der Ethik. Die Ethik aber soll uns nicht zum Naturrecht zurückführen, sondern zur positiven Rechtswissenschaft.

Ob dabei und darin Rechtsphilosophie, und somit eine neue Art von Naturrecht entstehen kann, das mag für jetzt auf sich beruhen. Hier gilt es, dies ins Auge zu fassen, dass durch die Hinweisung der Ethik auf die Rechtswissenschaft das gesuchte Analogon eines theoretischen Faktums gefunden wird. So wird die Ethik von ihrer exklusiven Bezogenheit auf Religion, Psychologie und auf inexakte Sammelwissenschaften freigemacht; und die Möglichkeit einer erkenntnissmässigen Gewissheit wächst ihr damit zu. Die moralische Gewissheit erlangt theoretischen Wert.

Es kann für einen modernen, sozial-ethisch gestimmten Geist keinem Zweifel unterliegen, dass die Verbindung der Ethik mit der Rechtswissenschaft förderlich und notwendig ist. Dass dabei die sogenannten übersinnlichen Interessen zu kurz kämen und geschädigt würden, dieses Bedenken wird nicht ernstlich dagegen aufkommen können. Das wissenschaftlich Ernsthafte an diesen Fragen dürfte in dieser Gesellschaft der

Digitized by Google

Probleme erst zu wahrhafter Befriedigung zu bringen sein. Frage kann nur dies werden, ob sich diese höchlichst erstrebenswerte Verbindung wirklich auch herstellen lasse. Es könnte doch dagegen das Bedenken entstehen, welches von der alten Unterscheidung zwischen Sein und Sollen herüberklingt.

Lassen wir uns jedoch von dem fahlen, der Wirklichkeit abgekehrten Nebensinn im Sollen nicht beirren, und sehen wir den allgemeinsten Begriffen und Problemen der Rechtswissenschaft getrost ins Angesicht. Ist es etwa nicht der Mensch, der Begriff des Menschen, der über das ganze Gebiet hin die durchgreifende Voraussetzung bildet? Im Begriffe des Menschen kennen wir die fundamentale Collision zwischen dem Individuum und einem Etwas, welches mehr sein soll, als die Einheit oder richtiger Einzelheit des Individuums ist. Wir wissen, es handelt sich dabei um den Unterschied zwischen Besonderheit und Allheit. Die Ethik fordert die Allheit als Correlatbegriff zum Individuum. Im Rechte scheint diese Allheit nicht auf den Schauplatz zu treten; scheint die Mehrheit allein die Geschäfte zu führen. Wäre dies der Fall, so würde der methodische Wert der Rechtswissenschaft für die Ethik an diesem centralen Punkte sinken. Es ist jedoch nicht der Fall; und gerade an diesem Punkte wächst die Rechtswissenschaft zur Staatswissenschaft aus, und so kann auch die letztere als methodisches Vorbild der Ethik in Wirksamkeit treten.

Zuvörderst aber ist der Wille überall hier in offenkundigem Gebrauche. Dass der Wille zum Intellekt zusammenschrumpfen könnte, dieser Gedanke kann hier nicht aufkommen. Dem widerspricht nicht etwa nur das Strafrecht, welches die schlechte Absicht des Willens voraussetzt, sondern nicht minder auch das Privatrecht. Der Vertrag, die Obligation, sie haben die Klarheit und Sicherheit des Willens zur Voraussetzung. Und dieser Wille gipfelt, aber er endet nicht in der Errichtung des Testamentes. Das römische Erbrecht ist das Recht der Freiheit des Willens. Die ganze Person, die menschliche Seele wird in dem Willen konzentriert. Eine solche Energie des Willens kann die Ethik schwerlich anderswo ausgeprägt finden, wie im römischen Recht. Und alles Recht muss das Problem des Willens aufpflanzen. Mag immerhin die Freiheit des Willens

Digitized by Google

strittig sein; das Problem des Willens muss aufrecht bleiben, oder man müsste dem Begriffe der Obligation entsagen. Die Verpflichtung geht auf den Willen.

Der Wille ist auch mehr als bloss Gesinnung, was freilich Voluntas auch ist. Die Gesinnung ist ein Inneres, das Innere überhaupt. Damit ist ein tiefes Moment des Willens getroffen; aber seine eigentliche Quelle ist dadurch nicht beleuchtet. Sein Weg, seine Laufbahn wird, zwar nicht klar und unzweideutig, aber in einer gewissen Richtung durch dieses fromme Wort allerdings bezeichnet; indessen die eigentliche Triebkraft des Willens wird durch den Hinweis auf das Innere dennoch gehemmt. Der Wille geht auf das Aeussere, und nur in dieser Selbstentäusserung vermag er sich zu entfalten und zu vollziehen. Der Wille muss Handlung werden.

Handlung ist das Grundproblem der Ethik. In der Handlung offenbart sich der Mensch. Die Handlung ist das Leben des sittlichen Menschen. Und die Handlung, wir sahen es schon, ist gleichsam zum Ausdruck des Rechts geworden. Die Rechtshandlung wird beglaubigt durch die Prozesshandlung. In allem Recht, im Privatrecht ebenso, wie im Strafrecht, bildet der Begriff der Handlung die durchgängige Voraussetzung. Sie beruht freilich auf der des Willens, aber sie fällt nicht mit ihr zusammen.

Die eigentliche Schwierigkeit in dem Problem der Handlung besteht in der Möglichkeit ihrer Zusammenfassung aus den einzelnen Momenten, aus denen sie sich zusammensetzt. Die Frage ist eben, ob sie sich aus solchen einzelnen Beiträgen zusammensetzen lässt, ob sie nicht vielmehr in diese zerfällt. Es gibt doch keine Handlung, schon im gewöhnlichen Sinne, geschweige in dem der Rechtsgeschäfte, welche nicht aus einer schier unübersehbaren Menge von Ansätzen und Fortsätzen bestände. Es gibt doch keine Handlung, welche blitzartig auftauchte und verliefe. Einer solchen scheinbaren Handlung wird vielmehr der Charakter einer unwillkürlichen, einer Reflexbewegung zuerteilt. Man kann daher sagen, das ganze Problem der Psychologie komme hier zur Erscheinung.

In aller Psychologie ist eigentlich nichts Anderes die Frage als: wie Einheit begreiflich werde bei und an dieser

Digitized by Google

wirren, so muss es scheinen, Mannichfaltigkeit von Vorgängen und Elementen; wie die Einheit des menschlichen Bewusstseins dabei möglich werde. Sie also ist überall das eigentliche Problem. So ist sie es vornehmlich auch in der Handlung. Bliebe die Bewegung in diesen atomistischen Ansätzen hängen, so könnte sie nimmermehr zur Handlung sich ausweiten und sich verdichten. Die Ausdehnung ist zunächst notwendig; aber sie darf nicht ein Hangen und Schweben bleiben; sie muss Festigkeit und Halt gewinnen. Diesen Halt und Zusammenhang kann nur ein Begriff geben: der alte Grundbegriff der Einheit. Die Handlung muss Einheit der Handlung werden. Die Einheit der Handlung macht den Begriff der Handlung aus.

Mit dem Begriffe der Einheit eröffnet sich uns sogleich der Zusammenhang der Rechtswissenschaft nicht allein mit der Ethik, sondern auch mit der Logik. Nur die Logik kann lehren, was die Einheit zu bedeuten hat; dass sie vor Allem nicht mit der Einzelheit verwechselt werden darf. Und so zeigt sich an diesem fundamentalsten Begriffe die Voraussetzung, welche die Logik für die Ethik bildet. Hier kommt es uns nun auf die Einsicht an, dass die Einheit der Handlung eine Voraussetzung des Rechts bildet.

Wir werden später diese Einheit der Handlung eingehend zu erörtern haben; hier sei nur darauf hingewiesen, dass von dieser Einheit der Handlung alle die anderen Einheiten abhängen, mit denen die Rechtswissenschaft operieren muss. Da ist vor Allem die Einheit des Rechtsobjekts, welche das Rechtsgeschäft voraussetzt. Wie alle Objekte, als Körper der Naturwissenschaften, in Relationen sich vollziehen und in ihnen bestehen, so ist dies für die Rechtsobjekte unmittelbar erkennbar. In den Rechtsgeschäften, welche in den Verhältnissen des Verkehrs und der Verträge geschlossen werden, wird das Rechtsobjekt constituiert. Die Einheit, welche der Begriff dieses Objekts erfordert, besteht in dem Relations-Charakter dieser Obligationen. Die Einheit der Handlung vollzieht und begründet die Einheit des Objekts.

Ebenso geht aber auch die Einheit des Rechtssubjektes aus der Einheit der Handlung hervor, und hat in ihr ihren tiefsten Grund. Es steht vor Allem ausser Zweifel, dass mehr

Digitized by Google

noch als das Rechtsobjekt das Rechtssubjekt das eigentliche Problem der Rechtswissenschaft bildet. Es ist für alle Rechtsgeschäfte nicht nur der Inhalt, auf den sie alle hinzielen; es ist zugleich der Quellgrund, aus dem sie alle herfliessen und hergeleitet werden müssen. Planmässiges, zielbewusstes Denken hat die Handlung, hat das Rechtsgeschäft zur Voraussetzung. Diese Voraussetzung beschränkt sich nicht auf das Problem der Handlung; sie erstreckt sich auf den Träger, auf den Urheber dieser Handlung.

Und wenn auch nur der Träger in Frage käme, in dem alle Fäden des Rechtsgeschäfts zusammenlaufen, so wäre das Subjekt schon unerlässlich; wieviel mehr, da es sich in der Tat in eminenten Fällen um den Urheber handelt. Macht doch das Recht sogar noch besondere materielle Erschwerungen für den Begriff des Rechtssubjektes, indem es z. B. den Sklaven als Menschen zwar anerkennt, nicht aber als Person. Und die Person erst bildet das Rechtssubjekt. So unverkennbar ist es, dass das Recht in einem strengen und praegnanten Sinne den Begriff des Rechtssubjekts fordert. Und zugleich ist schon aus diesem Beispiel ersichtlich, dass es die Handlung sei, von welcher das Rechtssubjekt abgeleitet, und mit der es verknüpft wird.

Das Rechtssubjekt muss Einheit des Subjekts sein. Es ist kein Subjekt ohne Einheit denkbar. Man könnte sich vorstellen, dass es dem Objekt an Einheit gebräche; Subjekt und Einheit aber decken sich vollständig. Nun haben wir schon überlegt, wie schwer es der Psychologie werden mag, aus der übergrossen Mannichfaltigkeit der psychischen Vorgänge die Einheit des Bewusstseins, und in ihr die Einheit des Subjekts festzustellen. Und doch ist diese das letzte Anliegen der Ethik. Wäre es da nicht ein grosser methodischer Vorteil, wenn die Ethik für dieses ihr centrales Problem nicht lediglich auf die Psychologie angewiesen wäre, und allenfalls noch auf die Theologie für die Abnormität des Bewusstseins der Sünde, wie auf eine ethische Pathologie; wenn sie vielmehr für alle Normalität und Abnormität das Ich von der Einheit des Rechtssubjekts ableiten könnte.

Nun stellt sich hier aber gerade eine schwere Bedenklichkeit entgegen. Das Recht fordert zwar die Einheit des Subjekts,

Digitized by Google

und es muss ihr gelingen, für alle Rechtsgeschäfte dieselbe durchzusetzen; anderenfalls würde der Begriff des Rechtsgeschäfts hinfällig. Eine Rechtshandlung lässt sich nicht in Teile zerbrechen; und das Rechtssubjekt lässt sich nicht in zwei Inhaber spalten. Nun besteht aber nicht bloss ein grosser und ein wichtiger, sondern ein fundamentaler und epochemachender Teil der Rechtsgeschäfte in den Associationen. Wer ist in diesen Verbindungen, welche in vielartige rechtliche Bedeutungen auseinandergehen, wer ist in den Mehrheiten, in denen jede dieser Verbindungen besteht, die Einheit des Subjekts? Scheint es nicht, als ob die Einheit dabei in die Brüche gehen müsste; als ob das Ich nicht nur zu einem pathologischen Doppel-Ich, sondern anscheinend normalerweise in ein Quoten-Ich verwandelt würde? Kann denn aber ein Sammel-Ich der Einheit des Subjekts gerecht werden und entsprechen?

Hier zeigt sich nun der entscheidende Wert, den wir in der Verbindung der Ethik mit der Rechtswissenschaft zu erkennen haben. Wir sind ja von vornherein darauf bedacht gewesen, die Correlation von Individuum und Allheit all das eigentliche Problem der Ethik zu erkennen. Das ethische Subjekt muss also zugleich Allheit und Individuum sein. Der Mensch der Ethik darf nicht nur als Individuum gelten. So mag ihn die Religion nehmen, die ihn mit einem auswärtigen Begriffe verbindet. Wenn anders die Ethik dagegen jeden ihrer Methodik fremden Begriff zu vermeiden hat, um den Begriff des Menschen zu finden, so ist sie von vornherein auf die Mehrheit hingewiesen, in welcher allerwärts der Mensch sich darstellt.

Es ist nur Schein, dass er lediglich Individuum wäre; wenn er es ist, und so weit er es ist, kann er es nur darin und dadurch sein, dass das Individuum vielmehr die Individuen sind. Die Mehrheit kann von ihm nicht hinweggedacht werden. Es kommt nur darauf an, dass die Mehrheit nicht Mehrheit, nämlich nicht Besonderheit bleibe, sondern dass sie Allheit werde. Wo gibt es denn aber ein Beispiel für diese Allheit in der geschichtlichen Menschenwelt? Ist man nicht auf die Idee der Menschheit dabei verwiesen? Und kann man sich nicht noch glücklich dabei schätzen, dass die Einheit des Menschengeschlechts durch die Rassenphilosophie zwar verhasst, aber

Digitized by Google

keineswegs hinfällig und zu nichte gemacht wird? Muss man sich aber wirklich mit der Idee der Menschheit, als dem Beispiel und nicht lediglich dem Vorbild der Allheit begnügen?

Seit alten Zeiten spielt der Begriff der Gemeinschaft eine grosse Rolle in allem sittlichen und religiösen Denken. Gemeinschaft (κοινωνία) ist ein wichtiger logischer Begriff in Platons Ideenlehre. Und ehe die Religion zur Kirche wurde, wurde sie ja als Versammlung die Gemeinde. Die Gemeinde der Betenden und das Wort Gottes Hörenden war die Vorstufe zur Kirche der Gläubigen. So liegt für die Religion die Gemeinschaft im Begriffe der Gemeinde. Man könnte daher annehmen, dass die Ethik für die Allheit in dieser Gemeinschaft der Glaubensgemeinde ihr geeignetes Beispiel besässe. Indessen haben unsere früheren Erwägungen uns schon hiergegen bedenklich gemacht. Der kirchlichen Gemeinschaft steckt der Sonderbund im Blute. Das gerade ist das böse Beispiel, vor dem die Ethik sich zu hüten hat. Und neuerdings hat ein juristisches Buch es zum Erschrecken klargestellt, was dabei herauskommt, wenn man die Gemeinschaft, von biblischen Zitaten geleitet, in ein Gefüge von immer nur relativen Gemeinschaften auflöst. Solche relative Sonder-Gemeinschaften sind eben nichts Anderes als Besonderheiten. Aus ihnen kann nimmermehr eine Allheit werden.

Dahingegen führen uns die juristischen Associationen auf den richtigen Weg. Schon geschichtlich haben sie ihre sittliche Mission bewährt, und noch keineswegs vollendet. Die Societas ist zunächst zwar ein Kompagnie-Geschäft; aber ihr Titel weist auf die Societas und Socialitas des Menschengeschlechts hin. Es hängt Brüderlichkeit (fraternitas) an ihr, das spricht ein altes Wort des römischen Rechts aus. Und so ist die Societas nicht sowohl zur Gemeinschaft geworden in der neuern Zeit; es ist bedeutsam, dass dieses Wort nicht gewählt wurde; die Communité ist dem administrativen Gemeinwesen vorbehalten worden; aber die Gesellschaft hat im Sturmlauf der Revolution, und mehr noch im langsamen Lauf der geschichtlichen Horen die sittliche Erziehung des Menschengeschlechts auf sich genommen. Unter der Devise der sozialen Idee wird die Reformation der Staaten angebahnt. Vorauf-

Digitized by Google

gegangen aber ist ihr und geht ihr die juristische Methodik und Technik im Begriffe der Societas.

Wir werden diesen wichtigen Punkt eingehend zu bestimmen und zu beleuchten haben. Hier sei es genug, darauf hinweisen zu können, dass in der juristischen Association aller Art es doch mehrere, viele, ja bisweilen nicht abzählbar viele Subjekte sind, welche an dem Rechtsgeschäfte teilnehmen und an dem Rechtsinstitute teilhaben. So könnte es scheinen, dass dabei die Einheit des Rechtssubjektes unmöglich würde, ja als ob sie geradezu ausgeschlossen werden sollte; was freilich dem Begriffe des Rechts und der Rechtshandlung widersprechen würde. Es stellt sich demgemäss vielmehr heraus, dass auf Grund dieser Mehrheit die wahrhafte Einheit des Rechtssubjektes zu stande kommt.

Der scheinbare Widerspruch wird dadurch gehoben, dass diese Mehrheit nicht Mehrheit, sondern Allheit ist. Allheit aber bildet keinen Widerspruch zur Einheit, sondern zur Einzelheit, welche eben der Mehrheit angehört. Allheit ist selbst höchste Einheit: wie solche von der Ethik gefordert wird. Das sittliche Individuum soll nicht eine partikulare Einzelheit bleiben; sondern kraft der Allheit, in die es eingegliedert wird, zur Einheit des sittlichen Individuums erhoben werden.

Die juristische Person wird als moralische Person bezeichnet. In diesem Worte soll freilich nur die nicht natürliche Wirklichkeit der Personen zum Ausdruck kommen. Lehrreich ist es aber, dass der Begriff der juristischen Person erst spät in der Entwickelung der Rechtswissenschaft auftritt. Auch ist es anerkannt, dass seine Ausbildung im neueren Rechte, über die frommen Stiftungen des römischen Rechts hinaus, mit der modernen Entwickelung der Sittlichkeit und so wohl auch der Ethik zusammenhängt. Auch das ist lehrreich, dass die Familie niemals als juristische Person definiert wird, obwohl sie doch von allem sittlichen Nimbus umgeben ist. Sollte etwa gerade ihre Natürlichkeit die Fiktion der juristischen Person verscheucht haben?

Wir werden später im Zusammenhange mit dem Begriffe des Volks diese Frage zu erörtern haben. Hier sei nur hervorgehoben, dass gerade eine natürliche Corporation, die zur

Digitized by Google

Einheit eines menschlichen Wesens und zur Personifikation so viele scheinbar sittliche Veranlassung bietet, dennoch diese juristische Definition nicht erfahren hat. Rein abstrakte Verhältnisse, Genossenschaftsbildungen dagegen haben diese Personifikation herausgefordert. Wie sehr diese freilich auch Besonderheiten des Erwerbslebens darstellen, so beruhen sie doch auf der logischen Zusammenfassung der Allheit, wenn anders ihnen die Konstituierung eines Rechtssubjektes gelingen soll.

Die Fiktion, wie sie genannt wird, ist vielmehr logische Fixierung. Die jurisfische Person entfernt sich von dem sinnlichen Vorurteil der Einzelheit und ihrem Charakter der Mehrheit; sie constituiert sich auf Grund der Allheit als Einheit des Rechtssubjektes. Dieses Beispiel, welches die Rechtswissenschaft der Ethik darreicht, ist mehr als ein Beispiel; es ist ein Vorbild, wie solches anderwärts in keiner Form des Altruismus gefunden werden kann. Wir werden das später genau zu prüfen haben.

Endlich hat das Recht, als Staatsrecht, im Begriffe des Staates die Einheit einer Allheit zustande gebracht, welche als das unmittelbare Vorbild der ethischen Persönlichkeit gelten muss. Wir waren davon ausgegangen, dass Plato die Seele des Menschen gleichsam in der Seele des Staates der Untersuchung darbietet. Die Staatsseele wird ihm eine neue Art von Weltseele. Diesen grossen Gedanken haben die Zeiten und Weltalter in sich aufgenommen, und sie haben ihm je nach den verschiedenen Weltlagen neue Bedeutungen abgewonnen.

Das Grundmotiv, das überall den Gärungsstoff bildete, das war der paradoxe Gedanke: der Mensch ist nicht das, was er in seinem sinnlichen Selbstgefühle zu sein glaubt; in seinem Staate vielmehr atmet erst seine individuelle Seele auf. Das ist die grosse Paradoxie, auf die man wohl den heiligen Spruch übertragen kann: Erfüll' davon Dein Herz, so gross es ist. Man darf vielleicht hinzufügen: dass gross es werde. Dies ist der Weg und dies ist das Mittel, das Selbst zu erweitern, und den Begriff des sittlichen Menschen in ihm zu erzeugen.

Wir haben die Antinomie von Gesellschaft und Staat schon berührt, indem wir allerdings sahen, dass der Begriff der

Digitized by Google

Gesellschaft der ungeschichtlichen und der unsittlichen Vorstellung eines in seinen jeweiligen Rechten erstarrten Staates mit der sittlichen Urkraft der Societas entgegentritt. Aber in dieser Wirkung liegt immer nur eine Bewegung, eine notwendige Richtung der Bewegung; niemals aber wird durch sie Ruhe und Gleichgewicht bestimmt. Ohne die Voraussetzung eines solchen wie immer idealen Gleichgewichts gäbe es nicht nur keine dauernde und gesicherte Vereinigung von Menschen, sondern auch nicht einmal die Einheit des menschlichen Subjektes. Daher muss die Gesellschaft, so wohltätig und so unersetzlich ihre drangvolle und machtvolle Einwirkung ist, dennoch über sich selbst hinausgehen; sich selbst aufheben und auf den Staat zusteuern: in dem sie das Gleichgewicht voraussetzt, das sie für den Sinn ihrer Bewegungen voraussetzen muss. Wir können es logisch einfacher und vielleicht noch schärfer ausdrücken, indem wir die Gesellschaft als die Besonderheit, den Staat aber als die Allheit erkennen, und somit erst als Einheit.

Wir werden später das Verhältniss zu erörtern haben, in welchem die Begriffe Volk und Staat zu einander stehen. Hier wollen wir nur darauf achten, dass wir die Einheit des Menschen nicht ableiten wollen aus der etwaigen Einheit seines Volks, sondern aus der notwendigen Einheit des Staates, dem der sittliche Mensch angehören muss. Das Volk ist von dem logischen Blute der Familie; es stellt die Menschen in ihrer sinnlichen Natürlichkeit dar. Der Staat dagegen ist ein juristischer Begriff; der Begriff einer juristischen Person; das Musterbeispiel dieses Begriffes für den Begriff des sittlichen Menschen. In dieser Ausbildung des Rechts zum Staatsrechte liegt daher die eminente methodische Bedeutung der Rechtswissenschaft für die Ethik, mit welcher weder die Psychologie, noch die Geschichte und die Sociologie, noch auch die Religion in der Praecision und Praegnanz der Begriffe auch nur entfernt sich vergleichen lassen könnten.

Was ist es denn im letzten Grunde, worauf Alles in der Ethik ankommt? Von tröstlichen Hoffnungen und von Ausschmückungen und Deutungen mythologischer Einbildungen dürfen wir füglich absehen. Nicht darum darf es der Ethik zu tun sein, was man glauben dürfe, um hoffen und wünschen,

Digitized by Google

oder gar um fürchten und zagen zu können; sondern darum allein darf es sich handeln, was ich zu tun habe, auf dass mein Tun und Treiben den Wert einer menschlichen Handlung erlange. Der Begriff der Handlung besteht in der Einheit der Handlung. Die Einheit der Handlung begründet die Einheit des Menschen. In der Einheit der Handlung vollzieht sich und besteht die Einheit des Menschen.

Die Einheit des Menschen, wir können sie als das letzte Ziel, als den eigentlichen Gegenstand der Ethik bezeichnen. Der Mensch darf nicht zerrissen und zerfahren bleiben in seinem Tun und Streben. Er darf sich nicht in jedem Augenblick in ein anderes Wesen verwandeln. Nicht er würde sich dann verwandeln; sondern die Dinge um ihn, vielleicht auch in ihm hätten ihn verwandelt. Auch das ist noch ungenau; denn er wird gar nicht verwandelt, weil er noch gar nicht da ist. So lange er in einer Mehrheit schwebt, welche aus Einwirkungen auf ihn und Gegenwirkungen, die von der Mehrheit, die in ihm gelagert ist, ausgehen, ist sein Selbst noch gar nicht vorhanden. Erst die Einheit kann es ihm geben; kann ihn zum sittlichen Wesen machen.

Und diese Einheit, das erkennen wir jetzt, kann erst in der Allheit, wie der Staat sie darstellt, ihm gesichert werden; auch methodisch ist sie in dieser Allheit vorzugsweise zu begründen. Das war schon der Platonische Gedanke. Nicht in der sinnlichen Einzelheit und Besonderheit liegt die Einheit des Menschen, sondern in einer abstrakten Einheit, die dennoch die gediegenste Wirklichkeit zur Erzeugung bringt: in der Einheit der staatlichen Allheit, in der Einheit der staatlichen Sittlichkeit.

Dem Staate wird nicht nur Macht zugesprochen, und nicht nur Handlungsfähigkeit, sondern auch Wille. Dieser Wille kann nur in einer umgekehrten Metapher als Trieb gedacht werden. Die Ethik soll hier als Ethik des reinen Willens errichtet und verfasst werden. Den Begriff des Reinen kennen wir wohl von der Logik her, und so dürften wir ihn hier voraussetzen. Aber die blosse Anwendung des Begriffs auf den Willen muss hier unterbleiben, weil wir den Begriff des Willens zwar erwogen, aber keineswegs schon zur Bestimmung gebracht haben. Daher

Digitized by Google

darf die Einleitung hier abbrechen. Die Darstellung selbst wird den Begriff des reinen Willens als den Inhalt der Ethik zu entfalten haben.

Nur dem Vorurteile konnte die Einleitung noch begegnen, als ob der reine Wille nicht in gleicher Weise für den gediegensten Inhalt der Ethik die Disposition darböte, wie der Begriff der reinen Erkenntniss für den der Naturwissenschaften. Indem der reine Wille auf die Rechtswissenschaft und auf das Staatsrecht bezogen wird, so ist jedes Bedenken, welches nach der Seite jener Skepsis hinzielt, von vornherein beseitigt. Auf diese grundsätzliche Erledigung muss es aber bei dem Problem der Ethik vor Allem ankommen.

Denn Nichts schädigt das Problem der Ethik tiefer und innerlicher als der Verdacht der Subjektivität ihres Inhalts. Ein matter Schein davon fällt ja allerdings auf die grundlegende Unterscheidung von Sein und Sollen, wie wir dies betrachtet haben. Das Sollen muss als reines Wollen den gesicherten Wert des Seins behaupten dürfen. Jeder Zweifel daran wäre nicht nur falscher Idealismus, sondern Untergrabung und Vereitelung des Idealismus. Die Idee ist nicht Hirngespinnst, sondern fruchtbarer und unfehlbarer Leitbegriff der Weltgeschichte. Der reine Wille wird zum methodischen Mittel desjenigen Inhalts werden müssen, den die Idee der Sittlichkeit, den der ethische Idealismus zu verwirklichen hat. Der reine Wille wird der Wille des geschichtlichen Seins, der geschichtlichen Wirklichkeit werden. Und in dieser geschichtlichen Wirklichkeit wird er den Begriff des Menschen zur Erscheinung bringen.

Es wird sich zeigen, dass der Gegensatz zwischen Staat und Menschheit nur ein scheinbarer ist. Indem wir die Einheit des Menschen in der Einheit des Staats zu begründen suchen, reissen wir nicht etwa den Menschen von der Menschheit los; vielmehr bemächtigen wir dadurch uns des rechten Mittels, den Gegensatz zwischen den Einzelmenschen und der universellen Menschheit zu einer wahrhaften Aufhebung zu bringen. Und die Menschheit wird erst auf diesem methodischen Wege eine ethische Idee; während sie sonst ein Gedanke des frommen Glaubens bleibt, der alsdann im günstigsten Falle auf sein Widerspiel sich stützt, nämlich auf einen naturalistischen

Digitized by Google

Begriff; denn mehr als dies ist doch das teleologische Prinzip von der Einheit des Menschengeschlechts nicht.

Diese Art von Begründung liefe aber schliesslich auf Dasselbe hinaus, worauf der Staat reduziert wird, wenn er auf die Einheit des Volkes begründet wird. Der reine Wille lenkt von diesen natürlichen Illustrationen ab; er sucht die begrifflichen Construktionen zu verwerten, in welchen die Rechtswissenschaft die Einheit der juristischen Person zu constituieren und zu begründen vermag.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Das Grundgesetz der Wahrheit.

Die bisherigen Erwägungen bezogen sich auf die Eigenart und die Selbständigkeit der Ethik gegenüber den Wissenschaften, die ihr etwa ihr Sonderrecht streitig machen könnten. Auch unter den Disziplinen der Philosophie wurde ein solcher Anspruch, den die Psychologie erheben könnte, berücksichtigt und zurückgewiesen. Nur eine Art von Bedingtheit blieb gewahrt und wurde nachdrücklich behauptet: das Verhältnis der Ethik zur Logik. Die Selbständigkeit der Ethik den anderen Wissenschaften gegenüber wurde auf ihrer Abhängigkeit von der Logik begründet. Das geschichtliche Faktum, dass Sokrates den Begriff und also die Logik im Begriffe des Menschen, also in der Ethik entdeckt hat, dieses Faktum war unser Leitstern und soll es bleiben. So verstanden wir auch die Unterscheidung von Sein und Sollen: erst Sein, dann Sollen; nicht erst Sollen, dann Sein. Aber auch nicht etwa Sein allein; so wenig als Sollen allein. Logik und Ethik gehören von Anfang an zusammen.

Lässt sich nun aber dieser Gedanke, der zunächst als ein historischer Leitgedanke erscheint, auch sachlich durchführen? Bedenken wir zuvörderst, was diese Durchführung zu bedeuten hat. Sie wird nicht befriedigt durch den Versuch einer Auflösung der Ethik in Logik; ganz abgesehen von der Frage, ob der Versuch gelingen könnte. Der Versuch ist unzulässig; die Ethik soll selbständig neben der Logik bestehen; durch diese Nebenstellung gerade erst selbständig werden. Die Ueberspannung des Gedankens in der Sokratischen Formel: Tugend ist Wissen,

Digitized by Google

ist als solche erkannt. Bevor wir nun aber an die Erörterung herantreten, wie die logische Methodik auf die Ethik zur Begründung derselben anwendbar werden kann, wollen wir einem andern Gedanken Raum geben, der nicht so äusserlich in seinem Grunde ist, wie er zunächst scheinen mag.

Wenn die Ethik von der Logik abhängig gemacht wird, so wird dadurch ihre Selbständigkeit zum mindesten eingeschränkt; wie sehr sie immer hinterher durch eigene Begriffe befestigt werden mag. Mit diesem Bedenken operieren die Feinde der wissenschaftlichen Vernunft gegen die philosophische Ethik. Aber der Einwand verdient auch ohne diese Rücksicht eine genauere Betrachtung. Diese hat sich ebenso tief auf die Logik zu erstrecken, wie auf den Untergrund der Ethik.

In der Tat wird ein neues Glied des philosophischen Systems, wenn anders es als ein solches Selbständigkeit erlangt, nicht lediglich in und aus der Abhängigkeit von dem voraufgehenden Gliede entstehen und bestehen; sondern es wird zugleich kraft der eigenen Selbständigkeit das Fundament vertiefen, aus dem es herauswachsen konnte, aus dem es hervorgehen musste. So verhält es sich mit der Ethik gegenüber der Logik. Wir müssen den gesamten Ertrag der Logik überschlagen, indem wir das Neue erkennen wollen, das die Ethik für das Fundament selbst hinzuzubringen hat. Nicht an die einzelnen methodischen Mittel der Logik wollen wir jetzt zurückdenken, sondern lediglich auf die letzte Summe, in der wir den Gesamtertrag der Erkenntniss zusammenfassen dürfen. Nicht aus den Grundbegriffen, als den Summanden, wollen wir diese Summe ziehen; sondern in Rücksicht auf den Umfang, den alles jenes Wissen beschreibt, auf welches die Logik orientiert ist.

Diesen Umfang bildet die Natur, und zwar die Natur der Naturwissenschaft. Gehört der Mensch auch zu dieser Natur? Gehört die Weltgeschichte auch zu dieser Natur, und also auch die Einrichtungen derselben in Recht und Staat? Die Logik der reinen Erkenntniss hat uns darüber belehrt, dass diese Fragen keine unbedingte Bejahung finden. Nur die methodische Veranlagung ist in der Logik zu suchen; die Constituierung der eigenen begrifflichen Inhalte dieser Art überlässt sie der Ethik. So ergibt sich schon hieraus, dass der Umfang der Logik eingeschränkt

Digitized by Google

ist; dass er, was den Inhalt der Begriffe betrifft, auf den Menschen der Weltgeschichte sich nicht erstreckt.

Von diesem Umfang aus lässt sich nun aber auch der allgemeine Wert, gleichsam der Wertumfang des Wissens bemessen, über den die Logik verfügt. Es ist immer nur das theoretische Interesse an der Natur, das die Logik verwaltet; und diese Verwaltung bleibt angewiesen auf die methodischen Mittel der Naturwissenschaft. So ist auch der Erkenntnisswert der Logik durch die Natur der Naturwissenschaft bedingt. Wir wissen von der Logik her, dass die letzten Grundlagen der Erkenntniss vielmehr Grundlegungen sind, deren Formulierungen sich wandeln müssen gemäss dem Fortgang der Probleme und der Einsichten. Es ist eitel Wahn, dass darob das Gesetz, das A priori, das Ewige verflüchtigt und subjektiviert würde; vielmehr wird in dem geschichtlichen Zusammenhange der Grundlegungen die Ewigkeit der Vernunft bestätigt.

Das Alles hat seine Richtigkeit; und wir werden es hier alsbald von neuem zu erwägen haben. Dennoch aber müssen wir vorher eine Einschränkung betrachten, welche dieser logischen Gesetzlichkeit an sich anhaftet. Die Grundlagen sind Grundlegungen. Die Tätigkeit des Legens eines Grundes setzt das Objekt voraus, dem der Grund zu legen sei. Dieses Objekt ist zwar nicht schlechthin die Natur, aber es ist die Natur der Naturwissenschaft. Daher wird die Natur zunächst wieder in einer Erkenntniss zum Objekte, nämlich in der Mathematik. Aber auch diese, so rein sie ist, und je reiner sie ist, ist selbst als Grund der Natur gelegt. Und obzwar die Grundlagen der Logik noch über die der Mathematik hinausragen, so wissen wir doch, dass diese allgemeineren logischen Begriffe mit denen der Mathematik verwachsen müssen, um Fleisch und Blut anzunehmen. Ueberall also, in den letzten Grundlagen der Logik bleibt die innere Beziehung auf das Sein, auf die mathematische Natur der Naturwissenschaft erhalten. So bleibt die Grundlage buchstäblich Grundlegung. Und was folgt daraus für den Wissenswert?

Die höchsten, die umfassendsten Ausdrücke für den Wert der Erkenntniss bleiben in der Logik die Allgemeinheit und die Notwendigkeit. Wir haben sie in ihrem methodischen Werte erkannt: dass sie nicht letzte Ergebnisse und Fest-

Digitized by Google

setzungen der Erkenntniss bedeuten, sondern vielmehr neue Ansätze bilden für die neuen Wege der Forschung. Nicht den Wert von Axiomen und Grundsätzen haben sie; sondern als Obersätze des syllogistischen Beweisverfahrens werden sie brauchbar. Welche anderen Ausdrücke für den innern Zusammenschluss und für die allgemeinere Charakteristik der Erkenntnisswerte gäbe es aber sonst? Es bleiben nur die Arten des Urteils und der Kategorieen als die allgemeinen Grundlegungen übrig.

Daher entstehen für die Logik komische Verlegenheiten, wenn sie — die Wahrheit definieren soll. Die Komik ergibt sich aus der Situation, in welche die Logik mit dieser Frage gebracht wird. Sie hat es mit der Richtigkeit zu tun. Und ihr letzter Halt ist die Reinheit. Was sonst Wahrheit bedeuten mag, das leistet innerhalb der Logik die Reinheit. Woher kommt der Anspruch der Wahrheit überhaupt in die Sprache der Vernunft?

Wir können auch diesen zarten Vorgang in der griechischen Philosophie belauschen. Bei Demokrit tritt zum erstenmale in wissenschaftlicher Bestimmtheit der Unterschied zwischen Sein und Schein auf. Aber er bezeichnet das Sein nicht sowohl als das wahrhafte Sein, als vielmehr als das richtige Sein (ἐτεῇ ὄν). Der Ausdruck Wahrheit mag schon ihm angehören, aber am Sein selbst wird er von ihm nicht verwendet. Erst bei Platon tritt das Wort für Wahrheit (ἀλήθεια) in die Richtung der Bedeutung ein, die ihm eigentümlich geworden ist. Die Idee überhaupt, insofern sie sich auf das Sein der Natur bezieht, also die mathematische Idee, sie wird als Sein, als seiendes Sein (ὄντως ὄν) bezeichnet; Wahrheit bedeutet eine Klimax zum Sein (οὐσία καὶ ἀλήθεια). Wahrheit bezieht sich in dieser Steigerung auf die Idee des Guten. Wahrheit bezeichnet den Geltungswert der ethischen Erkenntniss. Diese Bedeutung der Wahrheit hat sich im Sprachgefühle trotz allen Verwirrungen erhalten.

Indessen bevor wir an dieses Sprachgefühl weiter anknüpfen, müssen wir die hauptsächliche Verwirrung beachten, die damit kompliziert ist. Nicht die Ethik allein hat sich den Ausdruck der Wahrheit vorbehalten können, sondern die Religion hat ihn ihr streitig gemacht. Nicht zwar von der griechischen Religion

Digitized by Google

wird man einen praegnanten Gebrauch des Wortes für ihre Götter zu tadeln oder zu rühmen haben; wohl aber bemächtigt sich der Monotheismus dieses Wortes für den einzigen Gott. Gott ist wahr, und Gott ist die Wahrheit, das sind die tiefen Ausdrücke, mit denen die Propheten den einzigen Gott erdenken. Vielleicht darf man sagen, dass charakteristischer noch als die Einzigkeit die Wahrheit für den Gott der Religion gegenüber den Göttern der Mythologie ist. Denn der wahre Gott ist der Grund der Sittlichkeit: die er fordert, und deren Forderung schlechterdings sein Wesen ausmacht.

Aber das ist der Unterschied, das ist die Kluft zwischen Religion und Ethik, dass in der Ethik kein auswärtiger Grund gelegt werden darf. Auch Gott darf für sie nicht den methodischen Grund der sittlichen Erkenntniss bilden. Wahrheit, wie die Ethik sie zu denken hat, muss Wahrheit der Erkenntniss sein. Erkenntniss aber ist in erster Linie Logik. Und von dieser Linie der Logik darf die Ethik nicht abweichen, nicht ablenken. Auch bei Platon bildet die Wahrheit zwar eine Steigerung zum Sein; aber das Sein bleibt eben doch die Voraussetzung. Wahrheit ohne Voraussetzung der Logik ist unzulässig.

Indessen die Logik allein hat Richtigkeit, Gesetzlichkeit, Allgemeinheit, Notwendigkeit; an sich aber keine Wahrheit. Die Ethik erst bringt die Wahrheit hinzu; aber sie bringt sie hinzu; sie kann sie nicht aus sich selbst schöpfen; erst in Verbindung mit der Logik wächst sie ihr zu.

Der Ausdruck, den wir zuletzt gebraucht haben, ist ungenau. Nicht der Ethik allein wächst die Wahrheit zu, indem sie mit der Logik sich verbindet und gleichsam mit ihr sich misst; sondern beiden Arten und Interessen der Vernunft erwächst die Wahrheit, als ein neues Kennzeichen der Erkenntniss und als das innere Band, das sie zusammenhält. Ein solches inneres Band, eine solche methodische Verbindung muss gefordert werden, wenn anders Wahrheit die Wahrheit der Erkenntniss bedeuten soll. Die Erkenntniss bildet und bezeichnet die Notwendigkeit des Zusammenhangs. Nun kommt aber Alles darauf an, in diesem Zusammenhange selber und allein in ihm die Wahrheit zu begründen; nicht aber etwa allein oder auch nur vorzugsweise in der Ethik. Das würde auf den Abweg der Religion führen.

Digitized by Google

Es ist nur die Ausdrucksweise des religiösen Affekts, dem Plato, wie auch Kant sich hingaben, indem sie den Vorzug des ethischen Problems in gewaltigen Worten betonten: Plato durch die Transscendenz des Guten zum Sein (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχοντος); Kant durch den Primat der praktischen Vernunft. Der Ethik ist durch solche Vorzugswerte nicht gedient. Wenn im Ueberschwang des sittlichen Gefühls die Logik gegen die Ethik herabgesetzt wird, so mag die religiöse Sittlichkeit darüber triumphieren; die Ethik und die ethische Wahrheit wird dadurch nicht gefördert.

Im Grunde wird auch der Religion durch Ueberschwang nicht gedient. Wenn die Religion Gott zum Urquell und zum Bürgen der Sittlichkeit macht, so will auch sie von ihrem Gotte und von ihrer Sittlichkeit die Natur nicht durchaus abscheiden. Gott ist ihr ebenso der Schöpfer der Natur, wie er der Urheber der Sittlichkeit ist. Also auch die Religion will keineswegs Natur und Sittlichkeit von einander trennen. Die Erkenntniss hingegen im wissenschaftlichen Sinne geht sie für beide Objekte nichts an. Aber hiervon abgesehen, führt sie die Verbindung durch. Gott ist als Schöpfer der Schöpfer des Guten. Welchen Sinn hätte es daher, von diesem Gotte des Guten die Sittlichkeit unabhängig zu machen?

Prometheus darf sich gegen Zeus empören, der den Menschen das Licht vorenthalten will; diese Stimmung kann nicht gegen den Schöpfer des Lichtes und des Guten aufkommen. Er wird auch als der Gott der Erkenntniss bezeichnet. Die Erkenntniss ist ihm nicht fremd, geschweige feindlich. Welchen Sinn hätte die Prometheische Stimmung gegen diesen Gott der Natur und der Sittlichkeit? Sollte etwa der eigene Schöpfertrieb des Menschen, der seine Gebilde hegt, gegen ihn sich Luft machen? Dann würde es nur fraglich, ob es der Machttrieb im Menschen wäre, der gegen den Allbezwinger sich auflehnt; oder aber der Kunsttrieb, der die eigenen Gebilde als die eigenen hütet. Es wäre in beiden Fällen aber nicht die Sittlichkeit und die Erkenntniss der Sittlichkeit, welche gegen den Gott, der der Gott der Wahrheit sein will, die Sprache des Prometheus führen dürfte.

Wenn die Ethik daher das Problem der Wahrheit als ein ihr eigenes auf sich nimmt, so kann sie dies nur im Ein-

Digitized by Google

vernehmen mit der Logik tun. Und in einem ganz neuen Sinne wird die Wahrheit von ihr zum Problem gemacht werden müssen.

Wahrheit bedeutet den Zusammenhang und den Einklang des theoretischen und des ethischen Problems.

Dieser Satz muss allem Aufbau der Ethik voraufgehen. Wir bezeichnen ihn daher als den Grundsatz der Wahrheit.

Bevor an den Aufbau der Ethik herangetreten werden mag, bevor der Versuch unternommen wird, eine Erkenntniss vom Menschen, als dem Menschen der Weltgeschichte, zu entwerfen, muss diese Gewissheit festgestellt werden, dass über diesem neuen Bau der alte der Logik und der Naturerkenntniss nicht hinfällig wird. Und wenn der neue Bau in die Wolken ragte, er müsste ein Luftgebilde bleiben, wenn er nicht mit der Logik im letzten Grunde vereinigt wäre; wenn er nicht, wie gediegen immer sein eigenes Fundament sein mag, dennoch in diesem selbst mit jenem logischen Fundamente zusammenhinge und aus ihm entspränge.

Das muss der Grundgedanke sein, der uns von der Logik zur Ethik hinüberleitet; der uns im Beginne der Ethik auf die Logik wieder zurückführt. In der Logik allein gab es keine Wahrheit. Aber auch in der Ethik allein kann es keine Wahrheit geben. In der Verbindung von Logik und Ethik allein ist Wahrheit zu suchen; für diese Verbindung allein ist sie zu fordern. Nur diese Verbindung gilt uns als Wahrheit. Ohne diese Verbindung liessen wir es ebenso gern bei der logischen Richtigkeit und Notwendigkeit bewenden, und verzichteten auf eine Offenbarung der Sittlichkeit, die uns über die Bescheidenheit der Erkenntniss hinaus verlockt. Kein Glied der Erkenntniss für sich allein darf Wahrheit beanspruchen; in der Kette allein, welche die Glieder bilden, darf die Wahrheit liegen und bestehen. Aber die Kette, das geistige Band, fordern wir als das Grundgesetz der Wahrheit. Wenn es am Beginne der Ethik aufgestellt wird, so erklärt sich dies daraus, dass hier erst das neue Problem entsteht.

Was bedeutet es nun aber, dass der Grundsatz der Wahrheit auf die Verbindung des theoretischen und des ethischen Problems gerichtet sein, den Zusammenhang und den Einklang beider Probleme bedeuten soll? Wenn keines der beiden

Digitized by Google

Glieder, aus denen die Kette besteht, die Wahrheit enthalten soll, wie kann sie dann in der Kette liegen? Die Frage kann weiter geführt werden: wie können die Glieder zu einer Kette sich zusammenschliessen, wenn nicht durch eine verbindende Methode dieser Zusammenschluss eingerichtet würde? Diese verkettende Methode suchen wir.

Wir suchen diese Methode aber von vornherein hier als eine vereinigende, die Ethik mit der Logik verknüpfende Methode. So fordert es das Grundgesetz der Wahrheit. Es ist nicht lediglich eine Uebertragung der in der Logik fruchtbaren Methode auf die Ethik, zu dem Versuche, ob sie auch in dieser sich fruchtbar erweisen werde; sondern darin greift ihrerseits die Ethik über die Kompetenzen der Logik zurück, dass sie die Einheitlichkeit der Methode für beide Vernunftinteressen voraussetzt. Diese Voraussetzung vollzieht das Grundgesetz der Wahrheit. Es ist nicht eine Uebertragung, sondern es ist eine Rückwirkung, die sich hier geltend macht. Es ist ein neues Licht, welches das Prinzip der Wahrheit über die Grundmethode der Logik ergiesst: dass sie auch, dass sie ebensosehr die Ethik erzeugt. Man sieht, dass die Einheitlichkeit, wie sie hier begründet wird, sich von der mehr oder weniger psychologischen Ansicht unterscheidet, welche eine Einheit der Vernunft voraussetzt, bei der absichtlich oder unvermeidlich der Unterschied der Probleme nivelliert wird.

Bevor wir nun aber diese die beiden Arten von Problemen verbindende Methode, die wir nicht erst zu nennen brauchen, in Erwägung nehmen, erscheint es nicht überflüssig, den Sinn und Wert der Wahrheit, als einer Methode, zu betrachten. Nach der Parabel bei Lessing hält der Vater in der einen Hand die Wahrheit, in der andern das Suchen nach Wahrheit. Wir verzichten dagegen nicht nur auf die Gabe der einen Hand; sondern wir erkennen schlechterdings den Unterschied der beiden Hände nicht an. Was die Wahrheit für den Vater bedeuten mag, gehört nicht in den Umkreis unserer Probleme. Und wir lassen uns auch den Wert, den das Suchen nach Wahrheit hat, nicht durch die Skepsis vereiteln, dass es eine Wahrheit anderer Hand gäbe. Das Suchen der Wahrheit, das allein ist Wahrheit. Die Methode allein, mittelst deren Logik und Ethik, beide zugleich, nicht eine allein, erzeugbar werden, diese vereinigende, diese ein-

Digitized by Google

heitliche Methode, sie vollbringt und verbürgt die Wahrheit. Wenn man zwei Hände unterscheiden will, so geben sie, die eine Logik, die andere Ethik. Aber beide geben kraft derselben Methode. Und diese Kraft gilt uns als Wahrheit.

Die Wahrheit besteht in der einheitlichen Methode der Logik und der Ethik. Sie kann nicht als ein Datum offenbart werden. Sie kann nicht als eine Tatsache der Natur, oder der Geschichte, vorliegend oder enthüllbar angenommen werden. Sie ist kein Schatz, sondern ein Schatzgräber. Sie ist Methode; aber keine isolierte, noch isolierbare Methode; sondern eine solche, welche die grundsätzliche Verschiedenheit von Vernunftinteressen harmonisiert. Der Methode der Wahrheit spricht es Hohn, die Logik und die Wissenschaft verächtlich zu machen, insofern man ihre Notwendigkeit in Zweifel zieht und ihre Reinheit verdunkelt. Alles fromme Gerede vom Stückwerk des menschlichen Wissens ist vom Uebel, gehört in diejenige Pädagogik, welche Mephisto an dem Schüler ausübt. Die Wahrheit besteht in der Anerkennung der wissenschaftlichen Vernunft. Sie beruht auf ihr.

Aber sie erstreckt sich weiter. Es spricht ebenso der Wahrheit Hohn, wenn Staat und Recht als etwas Menschliches, demnach Irriges und Sündhaftes dargestellt werden. Sie sind Gebilde des sittlichen Geistes. Sie sind nicht Ausgeburten des Instinktes und des Machttriebes. Das mag auf den Bienenstaat passen. Aber so wenig in deren Bau die Mathematik zur Wissenschaft erwacht und geistig lebendig wird, so wenig ist der Geist des Rechtes und des Staates in jenen Gebilden des Instinktes zu erkennen. Der Instinkt widerspricht der Wahrheit in Bezug auf die Ethik. Es gibt keine andere Sittlichkeit als die in Recht und Staat.

Wenn die Religion etwas Anderes und Eigenes zu sein behauptet, so unterschlägt sie die Beziehungen, welche sie selbst auf Recht und Staat in sich hat und unterhält; und ferner begibt sie sich aus dem praktischen Vernunftinteresse heraus und etabliert sich als Wissenschaft, ohne sich freilich als dieselbe auszugeben. Damit aber wird ihr Anspruch und Einspruch hinfällig; denn sie ist nicht Wissenschaft. Nur Logik macht Wissen zur Wissenschaft. Und nur Ethik, im Zusammenhange und auf Grund

Digitized by Google

der Logik, ermöglicht Sittlichkeit nach dem Grundgesetze der Wahrheit.

Bevor wir aber weiter die schier unerschöpfliche Bedeutung dieses Grundgesetzes der Wahrheit erwägen, müssen wir endlich an die Bestimmung und Beleuchtung der verbindenden Methode selbst herangehen. Wir kennen sie von der Logik her. Und indem wir die Quintessenz der Logik der neuen Wahrheit gegenüber ziehen wollten, nannten wir die Reinheit. Die Reinheit macht die Logik zur Logik der reinen Erkenntniss. Sie begründet den Lehrbegriff des Idealismus. Sie ist die schöpferische Methode Platons. Aber auch hier ist der Zusammenhang von Logik und Ethik unverkennbar. Freilich hat Plato in dem reinen Schauen, als dem Erschauen, für die Mathematik die Reinheit vorzugsweise wirksam gemacht, und bis auf den Namen ist sie bei ihr erhalten geblieben; aber das reine Schauen selbst war doch aus den leiblichen und seelischen Reinigungen hervorgegangen, welche der orphische Kreis zur Seelsorge machte. So ist die Reinheit sittlichen Ursprungs. Und diesen Ursprung hat sie nicht nur bei Platon bewahrt, sondern, wo in der neueren Philosophie das Reine auftritt, da wird es zunächst zwar auf den Intellekt bezogen; es soll aber auf den Willen und auf die Sittlichkeit hinzielen. So beruht die Wahrheit auf der Reinheit. So entfaltet sich die Reinheit zur Wahrheit.

Um nun aber das Reine für die Ethik in Kraft zu setzen, vergegenwärtigen wir uns zuvörderst, was es in der Logik zu bedeuten hat, und zu leisten vermag. Vor Allem befreit es uns von dem Vorurteil der Dinge; von dem falschen Anfang mit den Dingen, vor dem schon Descartes gewarnt hat, indem er das reine Denken wieder lebendig machte. Die Gegebenheit von Dingen darf uns nicht berücken, als ob sie den unerlässlich richtigen Anfang der Untersuchung bildete; als ob man schlechterdings an diese Gegebenheit, als an die unerlässliche Gewissheit, anknüpfen müsste. Die Reinheit lehrt dagegen: nicht die Dinge sind das Erste, worauf die Untersuchung der Dinge selbst, sowie die auf den Wert dieser Erkenntniss gerichtete, zu achten hat; sondern die Erkenntniss von den Dingen, sofern sie in einer Wissenschaft gegeben ist, muss allemal das Erste sein. Nicht also die Dinge, sondern die wissenschaftlichen Erkenntnisse sucht

Digitized by Google

die Reinheit klarzustellen. Dadurch erst können die Dinge selbst festgestellt werden. Sie sind nur scheinbar gegeben. Die Reinheit erst bringt sie an den Tag. Nur im Dämmerlichte des Problems und des Vorwurfs scheinen sie gegeben zu sein.

Bedarf nicht etwa auch die Ethik dieser Methode der Reinheit, um von dem Vorurteil der Dinge zu emancipieren? Die Dinge heissen hier die Sachen. Schon logisch ist die Methode notwendig, um den Begriff der Sache zu erzeugen und zu entwickeln; wie er zu einer Sache der Wirtschaft wird, zu einem Gut, zu einer Ware; und wie das Recht ihn zu einem Rechtsobjekt stempelt, zu einem Eigentum.

Aber schon das Verhältniss von Wirtschaft und Recht lässt den Nutzen der theoretischen Reinheit übergehen auf das ethische Gebiet. Denn die Sache, die als Ware in der Wirtschaft verbraucht wird, ist gemeinhin nicht ein Naturprodukt, sondern ein Produkt der Arbeit. Deckt sich nun aber ihr Begriff mit dem Arbeitsertrage des Arbeiters im rechtlichen Sinne? Ist sie das Eigentum des Arbeiters? Man sieht, wie das ethische Problem schon im Begriffe der Sache mit dem theoretischen zusammenstösst. Und so ist überall die Methode der Reinheit die erste Bedingung für die Bestimmung der sittlichen Dinge, der sittlichen Güter.

Bei Aristoteles stösst uns Nichts so empfindlich ab, wie seine Gleichgiltigkeit gegenüber dem innern Unterschiede in den Gütern der Kultur. Die äusseren, die äusserlichen Lebensgüter, die nur so lange von Wert sind, als eine einseitige Richtung der Politik sie aufrecht erhält, werden von ihm als nützliche Werkzeuge der Tugend anerkannt. Auf diesem Opportunismus, der den Geburtsadel als ein sittliches Moment konserviert, beruht innerlichst sein Gegensatz zum Idealismus. Die Methode der Reinheit fordert Unabhängigkeit gegenüber den Mächten, den Tatsachen, den Einrichtungen und Besitztiteln der Kultur. Opportunismus wurzelt im Naturalismus und Materialismus. Die grosse Wirkung, welche von Rousseau ausging, hatte ihren Grund und ihr Recht in dieser Freiheit und Tapferkeit gegenüber allen den grossen Dingen und Mächten, die sich unter dem Namen der Kultur zusammenzufassen pflegen. Deshalb predigte er gegen diese Kultur die Natur; er meinte aber die Reinheit. Was er gemeint hat, das hat Kant gelehrt.

Digitized by Google

Die Methode der Reinheit bezieht sich nicht allein auf den Begriff des Objekts und der Sache, sondern ebenso auch auf den Begriff des Subjekts, der Person. Die neuere Zeit wird seit der Renaissance von einem Terminus förmlich gestachelt, der im Altertum gar nicht vorhanden ist, obwohl das Problem das ganze Altertum in seiner Tiefe durchzieht. Das Bewusstsein ist dieser neue Ausdruck. Freilich hängt die Renaissance überall mit der Antike zusammen, und so auch in diesem praegnantesten Terminus. Conscientia, Mitwissen, stammt wahrscheinlich aus der stoischen συνείδησις. Und in der stoischen Terminologie ist die Begleitung, welche hier dem Wissen zuerteilt wird, deutlich zu erkennen. Sie besteht in den kontrollierenden höheren geistigen Instanzen, welche die Stoa der Vorstellung beigesellt.

Dennoch aber wird man versucht, dem Mitwissen des modernen Bewusstseins eine andere innere Sprachform zu erdenken. Es ist, als ob in diesem Mitwissen die beiden Richtungen des Bewusstseins vereinigt worden seien. Ist es doch ohnehin manchmal zweifelhaft in den modernen Sprachen, ob unter diesem mitwissenden Bewusstsein nicht sogar vorzugsweise das moralische Bewusstsein, das Gewissen verstanden wird. Und so mag es sich aus dem Problem der Wahrheit erklären lassen, dass Bewusstsein das Grundwort geworden ist, welches die neue Zeit von der Antike unterscheidet.

In der Philosophie der neuern Zeit hat sich demzufolge das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein praezisiert. Das Schicksal der neuern Philosophie von Descartes ab lässt sich an der Entwickelung dieses Begriffs beschreiben. Aus dem Cogito Descartes' wird die Einheit der Apperception bei Kant, der diese beiden Begriffe, die er von Leibniz übernahm, seinerseits vereinigte. Und die Philosophie der Romantik operiert vollständig mit dem Zauberwort des Selbstbewusstseins.

Indessen das Selbstbewusstsein hat eine nähere, eigene sachliche, vielmehr persönliche Bedeutung, welche unabhängig ist von der Bedeutung, die ihm als einem Prinzip der systematischen Philosophie gegeben oder zugemutet wurde. Und für diese nächste Bedeutung hatte Kant vor Allem Descartes gegenüber zu arbeiten und zu kämpfen. Die Paralogismen der rationalen Psychologie mussten aufgedeckt werden, um das Ich von

Digitized by Google

dem dogmatischen Seelenbegriffe frei zu machen, um es aus dem Horizont einer dogmatischen Psychologie zu entfernen, und zu einem Zielpunkte der Ethik zu machen. Darin hat sich die Methode der Reinheit für den Begriff des Subjekts zu bewähren und durchzuführen. Nicht sowohl um das Seelen-Subjekt der Psychologie handelt es sich, als vielmehr um das Rechtssubjekt, um die Person der Ethik. Die Trennung, die Unterscheidung beider Probleme, des psychologischen und des ethischen, im Begriffe des Subjekts ist selber ein wichtiger Ertrag der Methode der Reinheit. Aber er ist keineswegs der einzige.

Denn die gesamte ethische Constituierung des Subjekts, der sittlichen Person wie des Rechtssubjekts, vollzieht sich kraft dieser Methode. Wir würden unsern Aufbau vorwegnehmen müssen, wenn wir im Einzelnen diese Durchführung darlegen wollten. Nur dies sei hervorgehoben, dass die sittliche Person nicht als gegeben, oder in gewissen natürlichen Anlagen und Bedingungen bestimmt angenommen werden darf. Kein Vorurteil des Charakters, des guten oder des bösen Willens darf uns beirren und beengen. Das Subjekt ist nicht die Seele, die daher ethisch so leicht zum Gespenst wird; und das Subjekt wird nicht schlechterdings geboren, und nicht schlechterdings vererbt; sondern, wieviel immer Geburt und Vererbung zu berücksichtigen sein mögen, es bleibt doch immer ein neues und eigenes Problem, welches keineswegs in den gegebenen Momenten und Bedingungen restlos aufgeht. Auch für den Begriff des Subjektes also befreit die Methode der Reinheit von den Vorurteilen, denen zufolge heute mehr als jemals Vernunft Unsinn und Wohltat Plage wird.

Diese Bedeutung unserer Methode ist so sehr eingreifend und so sehr grundlegend, dass man ihretwegen allein die Ethik mit ihr errichten müsste. Denn welchen Sinn hätte die Ethik, wenn das Subjekt als gegeben, als geboren und in seinem Milieu erzogen, schlechterdings zu fassen wäre? Die Ethik ginge dann eben in Anthropologie auf, die ihrerseits dieses menschliche Subjekt zur Demonstration brächte. Die Methode der Reinheit dagegen sucht diejenigen Bedingungen und Begriffe zu ermitteln, welche den Begriff des Menschen, wie wir jetzt sagen dürfen, nach dem Grundgesetze der Wahrheit zu Stande bringen. Die

Digitized by Google

Wahrheit anerkennt nicht ausschliesslich, noch vorzugsweise das theoretische Interesse an dem Menschen der Natur; sie fordert zugleich das ethische Interesse an dem Menschen der Kultur und der Weltgeschichte.

Die Methode der Reinheit erläutert indessen nicht nur den Begriff des Objekts und den Begriff des Subjekts; sondern ebenso auch denjenigen Grundbegriff, der das Ziel aller Erkenntniss bildet: den Begriff des Gesetzes. Wir sind schon darauf aufmerksam gewesen, wie an diesem Worte in der griechischen Sprache und Kultur alle Richtungen, Parteiungen und Irrungen sich widerspiegeln. Der Nomos ist das Zugeteilte, also auch die Satzung (ξυνθήκη). Andererseits ist er aber auch der Zuteiler, also auch das Gesetz. In dem einen Falle bedeutet er die Willkür und den Wechsel der Convention, in dem andern das Ewige, dessen Herkunft man nicht kennt; und daher das Unverbrüchliche, das alle menschliche Bestimmung überragt, und allem Guten in den menschlichen Gesetzen als schöpferischer Keim zu Grunde liegt.

So schwankt der Begriff des Gesetzes von der Politik, und nicht minder auch von der Religion her, auch in der Ethik seit dem Zeitalter der Sophisten. In der Tat ist die Dogmatik des Gesetzes nicht minder verwirrend, als die des Objekts und des Subjekts. Wie man vergängliche, auch in der Schätzung der Menschen vergängliche Güter fälschlich als sittliche ausgibt, und wie man die Seele nach dem Gleichniss eines Italieners der Renaissance auf den Stuhl setzen zu können glaubt, um in ihr die sittliche Person zu etablieren, so schreckt man mit dem Wort des Gesetzes nicht nur den Zweifel, sondern auch die Begründung zurück. Und es ist nicht allein die Satzung, die in dem Gesetze nachwirkt; sondern auch das Feste und Unabänderliche, welches dem Gesetze den dogmatischen Nebensinn erhält. Dieser Dogmatismus ist Naturalismus und Empirismus in der Ethik, wie in der Logik.

Die Logik der reinen Erkenntniss hat hauptsächlich den Platonischen Grundgedanken wieder zur Entdeckung gebracht, dass aller Grund des Seins nicht sowohl in an sich gegebenen Grundlagen angenommen und gesucht werden dürfe, sondern in Grundlegungen. Die Idee ist Hypothesis. Das ist die einzig

zulängliche Charakteristik und Bezeichnung der Idee. Dass sie Substanz, dass sie das wahrhafte Sein bedeute, das ist nicht diejenige Bedeutung, welche Platon eigentümlich ist. Diese hat er von Pythagoras und von Parmenides übernommen. Und dass sie Begriff sei, auch darin besteht keineswegs Platons letzte Bestimmung. Diese hat er vielmehr dem Sokrates entnommen. Die Originalität Platons besteht allein in der Charakteristik der Idee als Hypothesis.

Es ist ein Symptom für den äusserlichen Zustand, in dem sich die selbständig, nämlich isoliert einherziehende Geschichte der Philosophie befindet, dass sie diesen Terminus in den Platonischen Worten nicht aufzufinden, und ihn in den Mittelpunkt seines Lehrgebäudes einzufügen vermochte. Und doch haben die grossen Geister der mathematischen Renaissance, Copernicus, wie Kepler, ihn als den eigentlichen Anker hervorgezogen. Aber auch hier ist es wie bei dem Gesetze ergangen. Auch die Hypothese schwankt in ihrer Bedeutung.

Bald ist sie der Ausgang und der Grund der Theorie; bald ist sie nicht viel mehr als Vermutung. Auch hier bildet der Dogmatismus als Naturalismus und Empirismus die Wurzel des Vorurteils. Alle Theorie, alles Gesetz kann keinen andern Grund haben, als den die Grundlegung legt. Und keine andere Sicherheit und Gewissheit kann es geben, als welche in der Grundlegung besteht. Das Sichere der Hypothesis (τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως), so beglaubigt Plato selbst seine Hypothesis. Und doch ist sie auf die Uebereinstimmung mit den Erscheinungen angewiesen, auf den Erfolg, den sie für die zusammenhängende Erklärung der Erscheinungen und der Probleme zu erzielen vermag. Erzielt sie diesen Erfolg nicht, so hat sie sich eben als Hypothesis nicht bewährt: aber den Geltungswert der Hypothesis kann das einzelne Beispiel derselben nicht erschüttern. Die Hypothesis, sofern sie ihren Begriff erfüllt, hat Sicherheit und Gewissheit. Eine andere Gewissheit gibt es nicht.

So durchbricht der Begriff der Hypothesis das Vorurteil des Gesetzes für die Naturerkenntniss, das Vorurteil des Naturgesetzes. Nicht minder verwirrend für das gesamte Problem der Ethik ist diese falsche Ansicht vom Gesetze im Sittengesetz. Von dem Befehl einer auswärtigen Macht dürfen wir absehen;

Digitized by Google

darin liegt die geringere Gefahr. Denn wenn Gott, wie im Monotheimus, als der gute Gott, als der Gott des Guten gedacht wird, so mag er immerhin befehlen; kann er doch nur das Gute befehlen. Es bleibt alsdann nur der methodische Unterschied zwischen der Wissenschaft der Ethik und der Religion übrig, die dadurch zur Wissenschaft werden müsste, indem sie, was Sittlichkeit sei, lehren will, während sie die Methodik der Begründung, die zum Lehren gehört, nicht besitzt und sich nicht aneignen kann. Sonst aber ist der Sinn des göttlichen Gesetzes keineswegs die grösste Gefahr für den Begriff des Sittengesetzes.

Die Gefahr des wissenschaftlichen Dogmatismus liegt in dem philosophischen, dem angeblich metaphysischen Vorurteil, dass das Fundament der Moral als ein Naturgesetz zu denken sei, als ein Gesetz in unseren Gliedern. Und nun teilen sich von dieser Einheit aus die Wege und die Richtungen. Die Einen sagen, wir täten Alles nur aus Mitleid; die Anderen dagegen, nur aus Rache. In alle Winde splittert sich der sogenannte moralische Sinn. Und überall hin wirkt er, und wird er wie ein Fatum gedacht; wird er doch schon in allen Richtungen und Deutungen als solches offenbart. Das sei der einzige Halt in allen Gedanken und Anschauungen der Sittlichkeit unter den Menschen; dieser Halt liegt in ihrer Psychologie; genauer müsste man sagen, in der Physiologie; denn die Affekte hat man stets in die schmale Grenzlinie beider Gebiete verlegt.

Es ist interessant, dabei den Unterschied in den griechischen Worten zu beachten. Die Psychologie knüpft an die Psyche an; die Ethik dagegen an das Ethos. Sicherlich ist das Ethos eine Art objectivierter Psyche; denn was ist der Charakter Anderes? Aber darauf gerade ist es abgesehen, dass die Ethik nicht von der Psyche ausgeht; nicht auf die Psyche centriert ist; sondern dass ein vieldeutiges Wort dagegen zum Problem gemacht wird. Wenn man aber, wie es die Naturalisten des Affektes tun, das Sittengesetz nur als ein Naturgesetz zu denken vermag, so kommt man eben auf die Seele und auf die Metaphysik der rationalen Psychologie zurück; und das eigene Methodengebiet der Ethik, die an das Ethos anknüpft, geht verloren.

Digitized by Google

Wie alle unkritische Metaphysik im letzten Grunde mit dem Naturalismus und dem Empirismus verquickt ist, so zeigt es sich auch hier. In den Gliedern sucht man das Ewige des Sittengesetzes zu fassen; in der Geschichte dagegen soll Alles wandelbar und vergänglich sein. Da soll es nichts Festes und Bleibendes geben dürfen; da soll Alles nur dem Wechsel unterworfen sein. Im Sittlichen also, wie es in der Geschichte der Menschheit sich vollzieht, soll es nichts Absolutes geben; das Absolute reserviert man für den Verkehr und den Vertrag mit der Religion. Für die Sittlichkeit bleibt daher nur der platte Relativismus übrig. Die sittlichen Lehren werden Meinungen. Und die Meinung ist, wie der Hegel'sche Witz lautet, die Meinige.

Weil die Güter des Lebens und der Kultur, wie sie insgemein verstanden wird, von zweifelhaftem Werte sind; von einem Werte, der in den Relationen der unsittlichen und der sittlichen Verhältnisse hin- und herschwankt, darum sollen die Begriffe des Sittlichen schlechterdings eines gesetzlichen Charakters entbehren müssen. Die Missdeutung des Sittengesetzes als eines Naturgesetzes führt zu der Verwechselung des sittlichen Begriffs und Gesetzes mit einem angeblichen sittlichen Objekt und einem Gute der Kultur. Der methodische Grund dieser Missdeutung und dieser Verwechselung liegt jedoch in dem Nichtverstehen der Reinheit und ihres Ertrages in der Hypothesis.

So bewährt sich die Hypothesis als das Werkzeug der Wahrheit. Es gibt keine zwiefache Wahrheit; die Hypothesis bildet auch für das Naturgesetz den Grund der Gewissheit. Daher ermangelt auch die Ethik der Gewissheit nicht, wenn sie auf einer Grundlegung sich aufbaut. Sie darf ein angebliches Naturgesetz verschmähen, dessen wahrer Wert doch vielmehr nur auf einer Grundlegung beruht. Sie darf des Ewigen, auf das sie baut, gewiss bleiben, indem sie dasselbe in einer methodischen Grundlegung errichtet. So fordert es das Grundgesetz der Wahrheit. Frage bleibt nur, ob die Reinheit, wie sie für die Begriffe des Objekts, des Subjekts und des Gesetzes in Aussicht genommen wird, an dem Material sich durchführen lässt, auf welches das Objekt, das Subjekt und das Gesetz in der Ethik angewiesen sind.

Digitized by Google

In der Logik kennt man das entsprechende Material; es besteht im Denken. Welche psychologische Tätigkeitsform entspricht dem Denken für die Aktion der Sittlichkeit? Die Berücksichtigung der Psychologie ist jetzt nicht zu vermeiden; so wenig, als in der Logik beim Denken. Aber so wenig in der Logik der Gebrauch des Wortes Denken zu einer weitern Abhängigkeit von der Psychologie zu führen braucht, dieweil für diese das Denken nichts Anderes als Vorstellung bleiben müsste, so wenig droht uns an diesem Kreuzwege der Konflikt mit der Psychologie. Der natürlichen Reflexion wird die Einsicht entnommen, dass das Wesen des Menschen in seinem Tun und Treiben sich darlegt. Das Tun aber erscheint der natürlichen Beobachtung als das Resultat von Etwas, für welches das Treiben eine Ursache in der Sprache ansetzt. Das Treiben rührt vom Triebe her. Aus ihm entspringt alles Tun. So wird im Triebe eine psychische Qualität bestimmt. Der Trieb wird zur Grundlage des Geschöpfes. Im Hebräischen steht Eine Wurzel für Trieb und Geschöpf. Der Trieb ist der Herd alles Tuns. In ihm liegt der Quell alles Regens und Begehrens.

Bei dieser natürlichen Psychologie darf es aber nicht verbleiben; und es ist dabei nicht geblieben. Wir haben es schon beachtet, dass Plato seine Psychologie ebenso in der Ethik, wie in der Logik, erzeugt und entwickelt; ebenso in der Charakteristik des Willens, wie in der des Denkens und der Erkenntniss. Wir werden daher zu verfolgen haben, wie die Methode der Reinheit den Begriff des Willens, des reinen Willens zu erzeugen hat. Der reine Wille entspricht dem reinen Denken, dem Denken der reinen Erkenntniss.

Nur eine wichtige Vorfrage ist hier noch zu erörtern. Sie betrifft unser Grundgesetz der Wahrheit: nämlich die Einheitlichkeit der Methode für Logik und Ethik. Lässt sich auch für das in Aussicht stehende psychologische Material, für den reinen Willen, wie für die Grundbestimmungen des reinen Denkens, die Durchführung der Methode erwarten und in Angriff nehmen?

Diese Frage ist methodologisch von entscheidender Bedeutung; das Problem der Ethik, als einer Ethik des reinen Willens, hängt an ihr. Aber auch positiv führt sie der Ausführung näher. Stellen wir also getrost die Frage: ob sich die

Digitized by Google

Grundbegriffe, welche die Logik für das Denken der reinen Erkenntniss auszeichnet, auch auf die Ethik des reinen Willens zur Anwendung bringen lassen.

Die Logik vollzieht und begründet die Reinheit im letzten Grunde durch das Urteil des Ursprungs. Der Ursprung ist der tiefste Ankergrund, den das reine Denken festlegt. Nichts darf dem reinen Denken als gegeben gelten; auch das Gegebene muss es sich selbst erzeugen. Auch das Was, als das Etwas, darf ihm nicht das letzte Wort der begrifflichen Sprache sein. Vor dem Nichts darf es nicht zurückschrecken. Es selbst zwar bleibt ein Ungedanke, aber als ein Mittel des reinen Denkens wird es anerkannt. Es ist ein Umweg, den das Denken gehen muss, weil es bei dem Etwas nicht Halt machen darf. Um dem Etwas auf den Grund zu kommen, wird von ihm selbst, als einem letzten Grunde, abgesehen.

Wird doch das Sein selbst sogar zu einem blossen Worte, zu einem Relationsbegriff. Für den Grund des Seins tritt eine andere Kategorie ein. Da kann es nicht Wunder nehmen, dass das Etwas nicht am Anfang stehen kann, so wenig als das Sein. Darum darf aber auch an der Paradoxie kein ernstlicher Anstoss genommen werden, welche in unserer Charakteristik das unendliche Urteil bildet. Ist es doch dasjenige Urteil, in welchem trotz allem scheinbaren Spiele mit dem Nichts der Grundsatz der Continuität sich ausprägt.

Darüber aber entsteht die eigentliche schwere Frage: ob das Gesetz der Continuität von der Logik auf die Ethik als übertragbar gelten kann. Mag immerhin der Ursprung sich für den reinen Willen noch denkbar erweisen; das lässt sich wenigstens annehmen. Mag demnach auch immerhin die Realität selbst für die Ausführung des reinen Willens als anwendbar gedacht werden können; die durchgreifende Frage bleibt immer, ob das Denkgesetz der Continuität auch für den Willen und also für die Ethik anwendbar werden kann. Es regt sich der Verdacht, als ob es sich hier nur um eine blosse, leere Metapher handeln könnte.

Die Continuität ist ja etwas ganz Anderes als die Identität. Diese, so sehr sie das reine Denken bedingt, mag auf den reinen Willen übertragbar werden; denn auch in ihm

Digitized by Google

ist Denken vorhanden und nicht auszulöschen. Die Continuität dagegen müsste sich ja auf das Wollen selbst übertragen lassen, wenn anders dieses Wollen, gemäss der Continuität, aus seinem Ursprunge erzeugt und dadurch zum reinen Wollen gemacht werden muss. Hier entsteht also die Gefahr, dass der mathematische Vollwert der Continuität in Misskredit geraten könnte, wenn dieser Begriff für die Ethik zu einer historischen Metapher missbraucht würde; wie sehr immer für den historischen Sprachgebrauch dieselbe von Nutzen sein mag. Die Methode der Reinheit, auf Grund der Wahrheit, fordert die Einhaltung des strengen Sinnes der Continuität.

Dieser Zweifel an der Anwendbarkeit der Continuität auf den ethischen Begriff des Willens beruht jedoch auf einer mangelhaften Einsicht von dem ethischen Problem und seinem Verhältniss zum Begriffe des Willens. Mit anderen Worten, es ist psychologische Befangenheit, unter der dieses Bedenken sich einnistet. Man meint eben, die Psychologie und nur sie habe den Begriff des Willens zu entwickeln; und man hält es nicht für buchstäblich richtig, dass die Psychologie keine Competenz, ja keinen Anlass hätte, vom Willen zu handeln, — vom Willen, nicht von Trieb und Begierde — wenn nicht die Ethik den Begriff entdeckte.

Ein Begriff ist es, mit allen Complicationen und Schwierigkeiten des Begriffs, als der der Wille zu bestimmen ist. Es ist keineswegs eine unmittelbare Naturtatsache, die zu analysieren wäre. Wenn es sich aber um eine Complication begrifflicher Momente handelt, und um eine Vereinigung derselben in die Einheit des Begriffs vom Willen, so lässt es sich verstehen, dass das Gesetz der Continuität bei dieser Begriffsbildung des Willens in Kraft treten kann; wenn anders die Continuität nicht lediglich in der Mathematik und Physik zum Vollzug kommt.

Der Unterschied in der Erörterung des Willens, wie die Ethik sie anzustellen hat, gegenüber der Psychologie, liegt in der Berücksichtigung des Begriffs der Handlung. Für die Ethik kann und darf es kein Wollen geben, das nicht in Handlung sich vollzieht. Wie sehr man den Entstehungsgründen des Willens nachspüren und ihrer Entwickelung nachgehen muss, so darf man doch darauf sich nicht beschränken; sondern man muss

Digitized by Google

ebenso genau immer auf das Ende achten. Ohne den Ausgang, den das Wollen nimmt, ist kein Wollen anzunehmen. Die sogenannte Absicht und die Gesinnung entziehen sich menschlicher Einsicht.

Wie sehr ferner auch ein Antrieb angeboren und ererbt sein mag, so darf er dennoch nicht als der Herd und Quell des Willens, wie die Ethik ihn braucht, anerkannt werden. Alle diese Psychologie gehört in die Metaphysik des Ding an sich, die die Rätsel der Welt als Rätsel aufgibt, um sie in Rätselworten lösbar erscheinen zu lassen. Die Ethik trennt den Anfang des Wollens nicht von seinem Ende ab. Daher gehört für sie der Wille und die Handlung zusammen. Das ist schon das erste Zeichen von der Bedeutung der Continuität für die Ethik des Willens.

Aber sie erstreckt sich weiter. Schon beim Wollen tut sich eine schier unübersehbare Menge und Mannigfaltigkeit von Elementen und Ansätzen hervor, die auf Triebbewegungen zurückzugehen scheinen. Und indem es aus diesem Gewirr heraus dennoch zur Handlung kommt, so türmen sich hier dieselben Hemmnisse nur noch gesteigert auf. Zu dem Gewühl von Trieben tritt das Gemisch und Gewirr von Gedanken und Vorstellungen hinzu. Wie soll es dabei zu einer Einheit der Handlung kommen, die dennoch aber gefordert wird; ohne die der Begriff der Handlung nicht zustande kommen kann?

Hier gerade wird das Denkgesetz der Continuität der Ethik seine Hilfe leisten. Und hier wird das Urteil des Ursprungs, und ebenso das der Realität sich wirksam erweisen; wirksam und hilfreich. Denn es ist freilich ja eine Nachwirkung der Logik, von der die Ethik hier ihren Nutzen zieht. Aber das ist ja ihr Recht und ihre Aufgabe. So fordert es das Grundgesetz der Wahrheit.

Wir wollen nicht weiter in der Darlegung dieser Beziehung des Ursprungs, der Realität und der Continuität auf den Begriff des Willens eingehen; würden wir dadurch doch nur der Darlegung dieses Begriffs vorgreifen. Nur ein Moment sei noch hervorgehoben, weil es mit dem Problem der Wahrheit zusammen gehört. In dem Willen, insbesondere auch in der Handlung bildet das Moment der Bewegung die hauptsächliche Schwierig-

306133

Digitized by Google

keit. Der Wille gilt als etwas Inneres; und wenn er noch so sehr auf Ansätze und Impulse zurückgeführt wird, so werden diese als geheimste Regungen des Innern angesehen.

Daher konnte der Gedanke entstehen und Grundlage einer Weltanschauung werden, und als solcher sich immer wieder erneuern, dass der Wille und der Intellekt Dasselbe seien. Die Handlung dagegen macht auf den Unterschied aufmerksam. Sie beachtet man daher nicht als einen integrierenden Bestandteil des Willens, wenn man auf die Identität ausgeht. In der Handlung erstreckt sich die Bewegung. Und diese Bewegung kann nicht lediglich als eine innere genommen werden, wie jene keimhaften Triebbewegungen; denn sie geht geradezu auf das Aeussere und auf die Veräusserung aus. So deckt sie denn den Gegensatz auf, der in dem Willen gelegen ist.

Dieser Gegensatz wird zum Widerspruch unter der herrschenden Ansicht von dem Begriffe der Bewegung, demzufolge die Bewegung zur Materie gehöre: Matter and Motion; das Denken allein aber das Bewusstsein charakterisiere. Wenn daher in der Handlung und also auch im Willen Bewegungen sich vollziehen, so entsteht das schwere Bedenken, dass dadurch der Wille materialisiert würde. Oder aber es entsteht kein Bedenken darüber, und man zieht die Folgerung daraus, dass nicht nur der Unterschied im Allgemeinen hinfällig sei, was uns hier nicht weiter zu irritieren braucht; sondern auch dass er für den Begriff des Willens irrelevant sei. Diese Consequenz würde aber nur dem psychologischen Vorurteil zustatten kommen; denn für die Ethik dürfte es doch wohl nicht gleichgiltig scheinen, ob die Handlung aus so heterogenen Elementen, wie die materielle Bewegung und das abstrakte Denken sind, zur Einheit gebracht werden kann.

Unsere Logik der reinen Erkenntniss hat nun aber zeigen wollen, dass diese Heterogeneität nicht vorhanden ist: dass vielmehr im Denken selbst, in den reinsten Formen des Denkens die Bewegung auftaucht und sich durchsetzt. So hat sie sich im Urteile der Mehrheit und in der Kategorie der Zeit bereits als das schaffende Motiv erwiesen. Es ist also kein Widerspruch zwischen Bewegung und Denken, wie zwischen Materie und Bewusstsein; sondern im Denken selbst

Digitized by Google

waltet die Bewegung. Und das Denken selbst könnte nicht nur nicht zur Vollendung, nicht zur Entwickelung kommen; sondern es könnte gar nicht seine Erzeugung des wissenschaftlichen Inhaltes beginnen, wenn es nicht als reine Bewegung sich zu vollziehen vermöchte.

Wenn aber die Bewegung schon Denken ist, so kann nicht nur widerspruchslos im Willen Bewegung enthalten sein; die Eigenart des Willens darf zugleich sich behaupten, welche in der Bewegung des Triebes und der Handlung sich darlegt; sie braucht nicht zum Denken des Intellekts nivelliert zu werden. Bewegung und Denken sind Beide Bewusstsein; Beide aber selbständige Arten des Bewusstseins, die zwei Arten der Vernunftinteressen vertreten.

Unsere logische Charakteristik der Zeit wird hier von besonderem Nutzen. Wir fassen die Zeit nicht als Succession des Nacheinander, sondern als die Projektion gleichsam des Voreinander. Die Zukunft geht uns voran, und die Vergangenheit folgt nach. In dieser Anticipation der Zukunft, auf welcher die Zeit beruht, betätigt sich nun aber auch die Bewegung und die Begehrung.

So zeigt es sich, dass die logische Charakteristik der Bewegung und der Zeit zugleich in sich enthält die psychologische Analyse, von welcher die Charakteristik des Willens, welche die Ethik anzustreben hat, nicht absehen kann. Ja, es bedarf gar nicht einmal der psychologischen Analyse als einer Vermittelung; vielmehr steht die ethische Begriffsbestimmung unmittelbar auf dem logischen Grunde. Und was Logik und Ethik von Bewegung und Willen lehren, davon hat die Psychologie auszugehen.

Man sieht nun aber hieraus zugleich, dass es nicht eine Anpassung ist, in welcher die Methode der Reinheit von der Logik auf die Ethik übertragen wird. Denn diese Reinheit, welche in der logischen Charakteristik der Bewegung zu Tage tritt, ist an und für sich auf die Ethik bezogen; man könnte denken berechnet. Die Art des Willens wird bereits durchsichtig bei dieser Beleuchtung der Art des Denkens. Denn das war es doch immer, was den Willen, was die Begierde vom Denken unterschied, dass sie gleichsam vor uns herhüpft, während das Denken bedächtig einherschreitet; Schritt nach

Digitized by Google

Schritt; nicht Schritt vor Schritt. Jetzt aber sieht man nun, dass ebenso auch das Denken springt und vorauseilt, und in diesem Vorauseilen und Vorwegnehmen Reih und Glied erst bildet; in dieser Anticipation seine Ordnung nicht nur, sondern auch seinen Inhalt erzeugt.

Von dieser Gleichartigkeit aus, die so in Bewegung und Denken, und also in Willen, Handlung und Denken erkennbar wird, eröffnet sich die Möglichkeit, die volle Statthaftigkeit der Anwendung des Grundgesetzes der Continuität. Aber das wollen wir an dieser Stelle nicht weiter ausführen. Dahingegen sei hier nur noch betrachtet, was sich an diesem Beispiel für unser Grundgesetz der Wahrheit herausstellt. Es bedeutet uns die Einheitlichkeit des theoretischen, des logischen und des ethischen Problems. Wir hatten gesagt, dass weder in der Logik allein, noch in der Ethik allein Wahrheit bestehe; dass sie vielmehr lediglich in der Verbindung, in der Harmonie Beider enthalten sei. Es war aber dabei der Ausdruck untergelaufen, dass die Wahrheit der Logik erst von der Ethik her zuwachse. Wir hatten den Ausdruck sogleich zu verbessern gesucht. Jetzt sehen wir es nun aber deutlich, wie innerlich diese Einheitlichkeit eingerichtet ist.

Schon im Denken regt sich, um es einmal schroff und ungenau auszudrücken, Wollen; denn im Denken regt sich Bewegung. Da kann es denn wohl nicht Wunder nehmen, dass das Problem des Willens, wenn es als ein solches ausgewachsen, ausgereift ist, in innigster methodischer Eintracht mit dem Problem des Denkens allein zu formulieren, zu behandeln und zu lösen ist. Die Methode der Reinheit wird nicht lediglich von der Logik auf die Ethik, so gut es eben gehen will, zu übertragen sein; in ihrer ersten Betätigung am Denken selbst strahlt sie auf das Wollen aus. Daher kann die Ansicht von einem Widerspruch, oder auch nur von einem Gegensatz der beiden Probleme und Interessen nur auf einem verhängnisvollen Irrtum beruhen, der ebenso schwer der Logik anhaften muss, wie er die Ethik belastet. Das Grundgesetz der Wahrheit, das keine doppelte Buchführung anerkennt, fordert nicht nur die Einheitlichkeit der Methode der Reinheit; sondern es geht, sofern es von der Logik ausgeht, zugleich von der Zuversicht aus, dass diese Forderung grundsätzlich in Erfüllung gehe.

Digitized by Google

Anstatt der Uebertragung, welche man vermutet und argwöhnt, ist es daher, wie es sich zeigt, nur eine Verwandlung des Problems, als welche der Unterschied von Ethik und Logik sich herausstellt. Und wie alle Verwandlung bei allen neuen Elementen, welche dafür in Aufnahme kommen, im Grunde doch nur eine Selbstverwandlung ist, so ist es auch hier der Fall. Das Denken, das die Bewegung mit sich führt, verwandelt sich selbst in Wollen und Handlung. Doch das ist hier schon zuviel gesagt; nur dies darf ausgesprochen werden, dass das logische Interesse, das Interesse an der Wissenschaft der Natur, sich selbst verwandelt in das ethische Interesse an dem Begriffe des Menschen, seiner Handlung und seiner Weltgeschichte. So entsteht, auf Grund der Wahrheit, das Problem des reinen Willens.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die Grundlegung des reinen Willens.

Das Problem der Ethik haben die bisherigen Erwägungen als das Problem des reinen Willens eingeführt; wie das Problem der Logik das der reinen Erkenntniss ist. Selbst der Schein künstlicher Abstraktion muss von diesen Terminis sich entfernen; insbesondere aber von dem des reinen Willens. Von der Erkenntniss kann man denken, dass sie immerhin an sich schon da gewesen und als Erkenntniss bezeichnet worden sei, bevor sie als reine Erkenntniss erkannt und bezeichnet wurde. Pythagoras und Demokrit sind vor Platon dagewesen. Der Wille dagegen war noch gar nicht zur Bezeichnung gekommen, ehe er als reiner Wille, als Wille der Ethik entdeckt worden war. Und es scheint paradox, aber es entspricht dem genauen Sachverhalt bei Platon, dass er die Methode der Reinheit auf das Problem des Willens angewendet hat, während der Terminus des Willens bei ihm noch verschleiert ist. Wie mag es zu erklären sein, dass der Begriff und der Gedanke des Willens — denn um den Gedanken selbst handelt es sich bei dieser Frage — so spät zur Klarheit erwacht und zur Auszeichnung gekommen sind?

Man kann der Frage durch eine andere Frage begegnen. Die Kunst ist eine der allerfrühesten Betätigungen des menschlichen Geistes; sie geht der Wissenschaft vorauf. Und von Anfang an hat sie nicht nur mächtig die Gemüter ergriffen, sondern auch der Zauber ihrer Wirkung ist früh ein Gegenstand des Nachdenkens geworden. Und dennoch konnte es geschehen, dass erst im Ausgange des 18. Jahrhunderts eine eigene psychologische Qualität, ein sogenanntes Seelenvermögen für die aesthe-

Digitized by Google

tische Richtung des Bewusstseins zur Benennung kam. Dies ist ein sehr lehrreiches Beispiel für die Abhängigkeit der Psychologie bis in ihre Nomenclatur hinein von den sachlichen und systematischen Aufstellungen der Probleme. Warum aber ist das aesthetische Problem so ungewöhnlich spät zur systematischen Aufstellung gekommen?

Der Grund ist ein ähnlicher, wenngleich nicht ein so eingreifend wirkender, wie bei der Ethik. Die Kunst trat von vornherein in eine innere Verbindung mit der Religion und mit dem Kultus ein. Bei günstigster Auffassung wurde sie daher mit der sittlichen Richtung des Bewusstseins in eins gesetzt. Andererseits wurde sie aber auch von der Erkenntniss nicht grundsätzlich unterschieden; daher blieb in dem wissenschaftlichen Interesse auch das künstlerische mitenthalten. Die Eigenart, zu welcher das aesthetische Bewusstsein sich qualificiert, sollte vielleicht gerade hintangesetzt bleiben, damit man nur ihre innerliche Verbindung mit Wissenschaft und Sittlichkeit durchaus nicht in Zweifel ziehe.

Aehnlich geht es nun auch mit dem Willen. Man darf vielleicht sagen, dass er erst in der Tragödie zur Entdeckung, zur Geburt gekommen ist. Was vorher dem menschlichen Interesse am Willen entspricht, das ist nicht der menschliche, sondern allenfalls ein göttlicher Wille. Wenn der mythische Mensch bis in die Anfänge der Poesie hinein fragt, woher all dieses Treiben in der Menschenwelt stamme, so macht er keinen Unterschied zwischen der Menschenwelt und der allgemeinen Natur. Diese aber wird durch ein Schicksal geleitet, welches mächtiger ist als die Götter, als der Göttervater selbst. Erst die Tragödie stellt das Problem des Willens auf; ihr Springpunkt ist dieses Problem. Auch hier bildet das Schicksal die Voraussetzung; aber diese tritt in den Hintergrund. Das Schicksal wird zum Untergrund der Sage; und von dieser Unterlage hebt sich das Drama ab. Der Held ist zwar ein Geschöpf des Schicksals; aber er bleibt dies nicht. Und indem er sich zu einem Andern macht, so erzeugt er das Problem des Willens. Der Wille tritt gegen das Schicksal auf.

Nachdem so bei Aeschylus und immerhin auch bei Sophokles das Problem des Willens entstanden war, konnte

Digitized by Google

Plato es zur begrifflichen Erörterung bringen. Wer möchte aber glauben, dass ohne den Vorgang der Tragödie die Platonische Ethik in ihrer reifen Tapferkeit erklärbar wäre. Noch weniger wäre sie dies, als ohne den aestetischen Reiz der Erscheinung die Correlation von *Idee und Erscheinung* in Platons Terminologie verständlich wäre. Mithin ist die Ethik der Kunst gefolgt. Wie könnte es da Wunder nehmen, dass die Ethik selbst bei der Entdeckung des Problems vom Willen es noch nicht zur Definition des Willens gebracht hat.

Auch Plato entsagte keineswegs in Sturm und Drang dem sanften Zwang seiner vaterländischen Religiosität; vielmehr suchte er sich an der sittlichen Erneuerung derselben eifrig zu beteiligen. Die Gottheit blieb auch ihm der Urquell aller Macht des Guten; und das Gleichwerden, das sich Gleichmachen der Gottheit (ὁμοίωσις θεῷ), dies blieb auch ihm die allgemeine Devise der Sittlichkeit. So lange der Wille aber vorzugsweise der göttliche Wille ist, so lange kommt er als menschlicher Wille nicht zu seiner genauen Bestimmung; zu einer solchen, die ihn vom göttlichen Willen unterscheidet. Und so lässt es sich wohl verstehen, dass er nicht einmal zur terminologischen Auszeichnung gelangt.

Wenn im christlichen Weltalter endlich der Wille als ein psychologischer Faktor auftritt, so dürfte der *Theologie* dieser Fortschritt zuzuschreiben sein. Und der *Logos* des Juden *Philo* dürfte hier als der treibende Grund zu erkennen sein. Der Wille Gottes tritt hier gegen das Wort Gottes zurück. Das Wort vertritt die Sprache; und die Sprache die Vernunft. *Im Logos wird der Wille, der göttliche Wille zum Intellekt.*

Die wahrhafte Transscendenz würde durch die Causalität des Willens verletzt. So wird der Wille im Wesen Gottes entbehrlich; er spricht, und es geschieht; sein Denken ist seine Tat. Damit aber wird dem Willen für den Menschen der Spielraum geöffnet. Nachdem Gott so zu sagen den Willen verloren hat, fängt der Mensch an, ihn zu besitzen. Und andererseits sieht man von hier aus zugleich, dass die *Metaphysik*, die immer eigentlich nur Religionsphilosophie ist, weil sie die Wesensgleichheit zwischen Gott und Mensch festhält, auch die Identität von Willen und Intellekt pantheistisch behauptet. Dieser Wille der

Digitized by Google

Metaphysik ist daher gar nicht Wille, sondern Vor-Wille; Schicksals-Wille; nicht psychologischer Wille. Dieser entsteht erst als ethischer, als reiner Wille.

Indem Plato das Problem des reinen Willens entdeckte, wurde er von dem Problem der reinen Erkenntniss geleitet. In diesem letztern Problem aber schloss er sich an die Kritik der Wahrnehmung an, welche seit Heraklit das Denken beschäftigte; welche in Parmenides und in Demokrit zu gewaltigen Consequenzen geführt hatte. Freilich hatte auch schon in dem Pythagoreischen Bunde diese Kritik der Empfindung eine moralisierende Richtung genommen. Und die gesamte Mysterienlehre mit ihrem Kultus hatte die Naivität des sinnlichen Bewusstseins angegriffen und zerstört. Wir sehen es im Phaedrus, wie energisch diese Entfremdung von der Sinnlichkeit auf Platon eingewirkt hat. Es ist ein Zwiegespann, von dem der Mensch getummelt wird; und nicht ein einheitlicher Zügel lenkt diese verschiedenartigen Rosse. Wie nun das reine Denken, als das Denken der reinen Erkenntniss, von der Empfindung abgeschieden wurde, so musste demgemäss auch der reine Wille, als der Wille der Ethik, als der Wille der Sittlichkeit von der Empfindung, von aller Sinnlichkeit abgelöst werden.

Man braucht diesen Willen gar nicht analog der reinen Erkenntniss als den der reinen Sittlichkeit zu bezeichnen. Denn Erkenntniss gab es wenigstens; in der Mathematik war sie vorhanden; Plato hatte nur zu zeigen, dass diese Erkenntniss auf reiner Erkenntniss beruht; und allenfalls auch, dass und inwieweit sie solche enthält. Sittlichkeit dagegen gab es als solche gar nicht, bevor sie als solche erkannt war. Was sonst dafür gehalten werden konnte, war Religion und Recht und Staat. Und die Sophisten setzten alle diese Sittlichkeit auf die Anklagebank; nicht aber, um eine bessere Sittlichkeit anstatt ihrer zu errichten; sondern um alle Sittlichkeit als eitel zu erklären und abzuschaffen. Wenn Plato also für die Sittlichkeit das Problem des Willens in die Erörterung brachte, so musste dieser Wille als der reine Wille sogleich gedacht werden; so musste die Methode der Reinheit bei seiner Entstehung sich betätigen.

In der Kritik der Erkenntniss war Plato bemüht, die Scheidung so radikal durchzuführen, dass er das Denken der

Digitized by Google

Erkenntniss gänzlich und allein auf die eine Seite rückte; auf die Seite der Empfindung dagegen auch die Vorstellung. Man sollte meinen, die Vorstellung hätte doch auch Anteil am Denken, oder vielmehr das Denken Anteil an der Vorstellung. Plato dagegen macht einen scharfen Schnitt, und weist die Vorstellung grundsätzlich der Empfindung zu. Dies hat nun seine Folge für die Charakteristik und demgemäss für die psychologische Construktion des Willens.

Das Analogon der Empfindung ist die Begehrung. Man kann zwar noch zweifeln, ob eine genaue Analogie zwischen Beiden anzunehmen; ob nicht vielleicht ein Unterschied zwischen Trieb und Begierde zu urgieren sei, und der Trieb allein das Analogon zur Empfindung bilde; während die Begierde vielleicht schon das Analogon zur Vorstellung ist. Jedenfalls kann man dieses Bedenken erheben in Bezug auf die Auszeichnung des Begehrens als einer Art der Seele. Plato bezeichnet diese Seelenart nicht als Trieb, oder als das Triebhafte; sondern als das der Begehrung Zugehörige, die Begehrung Bildende (ἐπιθυμητικόν).

In dieser seelischen Qualität muss man unzweifelhaft ein Verhältniss zur Vorstellung anerkennen. Es entspricht dies dem Wortlaut der Platonischen Erörterungen; und es entspricht dem Sachverhalte des Problems. Denn es gilt eben die Unterscheidung und die Abtrennung von allem Sinnlichen, also auch von der Vorstellung. Und andererseits darf auch für den Willen nicht vom Denken abgesehen werden; aber dasjenige Denken, von dem die Unterscheidung zu vollziehen ist, ist eben das sinnliche Denken der Vorstellung. So hat sich die Methode der Reinheit vor Allem dahin zu richten, dass sie von der Begehrung ausgeht, und trotz genauer Anerkennung der Eigenart in ihr zugleich doch auch ihrem Zusammenhange mit der Vorstellung nachspürt, um mit der Bekämpfung der Begehrung auch die Vorstellung mitzutreffen.

Was entspricht nun aber dem reinen Denken im Willen? Es kann nichts Anderes sein als der reine Wille selbst; aber der ist bei Platon als solcher nicht benannt. Und mit dem reinen Willen fehlt der Wille überhaupt. Ein Mittelding tritt dafür ein, unter einem Namen, dessen schwere Uebersetzbarkeit schon

Digitized by Google

ein Symptom sein dürfte für die Compliciertheit und mangelhafte Bestimmtheit des Begriffs; das Eiferartige (θυμοειδές) wird es gewöhnlich übersetzt. Aber der Eifer gibt den Sinn des Wortes nicht genau wieder. Der Zorn ist seine Grundbedeutung. Zorn (ὀργή) steht aber bei Homer für die Gemütsbewegung überhaupt, also auch für den Eifer (θυμός); während dieser in seinem griechischen Worte schon etymologisch allgemein für die Seele steht, die Rauchseele (fumus). Was konnte denn nun wohl Plato dabei gedacht und damit beabsichtigt haben, dass er zwei Worte von derselben Wurzel für einen so wichtigen Unterschied, auf dem die neue Ethik basiert, einsetzte? Man erkennt in der Bildung des zweiten Wortes, dass er nur die Art und Gruppe (εἶδος) des θυμός dem neuen Begriffe zuordnen mag; aber diese Einschränkung dürfte doch für eine solche fundamentale Unterscheidung nicht recht hinreichend scheinen.

Die griechische Sprache hat jedoch in dem ersten dieser beiden Worte, in der Begierde in scharfer Deutlichkeit die sinnliche Beziehung kenntlich gemacht. In der Praeposition gegen (ἐπί) ist die aggressive Subjektivität, die auf ein äusseres Ding hinstrebt, ausgedrückt und blossgestellt. Wenn wir dafür Gegenstrebung, Gegenbegehrung sagen würden, so wäre der Sinn nicht getroffen; denn dieses unser Gegen bezieht sich auf eine correlative Strebung; während die griechische Vorsilbe auf ein Ding, als den Gegenstand der Begehrung, hinweist. Dieser Hinweis auf ein äusseres Ding macht für den griechischen Denker den Unterschied fühlbar und genau zwischen der Begierde und der andern, der neuen Art, welche zwar auch mit dem Gemüte zusammenhängt; bei welcher aber das Gemüt als Gemüt hervorgehoben bleibt, und das Hinschielen oder vielmehr das Lossteuern auf Etwas, was nicht im Gemüte liegt, was ihm äusserlich und fern ist, nicht nur nicht zum Ausdruck gelangt, sondern durch den Gegensatz gerade abgewehrt wird. So mag es zu verstehen sein, dass Plato dieser auffälligen terminologischen Neubildung sich bedient hat.

Was hätte er denn für das Desiderat des Willens wählen sollen? Er verschmäht ja das griechische Wort für Wollen nicht; er bildet auch das Abstraktum der Tätigkeit daraus (βούλησις). Aber gerade weil das griechische Wort von derselben

Digitized by Google

Wurzel ist, wie das lateinische, und wie unser Wollen, so kann man es verstehen, dass Plato es vermeiden mochte, das neue Seelenvermögen dieser etymologischen Wurzel zu entnehmen; denn das entsprechende Wort ist dort bereits vorhanden; aber es bedeutet Beschluss und Rat (βουλή); und es ist die Frage, ob man nicht vielmehr sagen muss, Rat und Beschluss. Die Beratung, die Ueberlegung spielt also in diesem Worte eine wichtige, vielleicht die entscheidende Rolle. Das ist aber gerade das andere, das theoretische, das Vorstellungs-Element, welches nicht in den Vordergrund treten, welchem nicht das Uebergewicht zufallen sollte. Daher lässt es sich verstehen, dass Plato diese ganze Sprachwurzel verlassen musste, wenn er das neue seelische Moment beleuchten wollte.

Die Versuchung, bei diesem Worte zu bleiben, ist andererseits freilich sehr beträchtlich. Denn welche Richtung immer das neue Wollen einschlagen soll, so muss es doch mit der Vorstellung, weil mit dem Denken verbunden bleiben. Daher wird der Ausdruck für Vernunft, mit dem seit Anaxagoras ein grosser Spuk getrieben wurde, für dieses Problem benutzt; kann er aber auch auf dasselbe eingeschränkt werden? Der Nus, dem das mythologische Denken der Griechen die göttliche Personification zu verleihen nur allzu geneigt war, er wird jetzt als die sittliche Vernunft des Menschen praecisiert. Das ist der Wille, und so hätten wir das andere Wort für Willen, welches Plato tatsächlich häufig und nachdrücklich gebraucht. Aber gerade an diesem Worte kann man wieder die Gefahr erkennen, die der neue Gedanke zu bestehen hatte. Dieser selbe Nus steht auch für die theoretische Vernunft, für das reine Denken der Erkenntniss; und er wird mit der Erkenntniss der Wissenschaft (ἐπιστήμη) gleichgesetzt.

Hier macht sich nun wieder der Einfluss des originalen Sokratischen Gedankens geltend, dass die Tugend Wissen sei, wodurch jedoch das neue Willenselement unterdrückt und unterbunden wird. Der Schatten, der bei allem Licht von diesem Einfluss geworfen wird, zieht sich durch die gesamte ethische Terminologie der Griechen. Dass die Tugenden bei Platon und ganz besonders auch bei Aristoteles an der Grenze von Theorie und Praxis liegen, hängt damit zusammen. Und

Digitized by Google

auch die praktische Vernunft (νοῦς πρακτικός), die von Aristoteles ab durch die Welt geht, beruht auf diesem Sokratischen Grunde des Wissens. Obzwar nun aber der Hinweis auf die Handlung in diesem Terminus gelegen ist, wollen wir dennoch den des reinen Willens vorziehen; aber allerdings gemäss der Platonischen Orientierung auf den Eifer, den wir besser und genauer übersetzen durch Affekt.

In der Terminologie des Affekts und der Affekte ist es interessant und lehrreich, die terminologische Rolle zu beachten in welcher der θυμός von der Stoa ab schwankt. Bald ist er selbst nur einer der Affekte, während der Ausdruck für den Begriff des Affekts die Gemütsbewegung (πάθος) ist; bald bedeutet er den zusammenfassenden Terminus für alle Gemütsbewegungen samt den Eigenschaften; der Ausdruck des Pathos dagegen wird mehr auf den seelischen Eindruck überhaupt, also auch auf die Empfindung bezogen. Von diesem Schwanken in der Terminologie des Affekts ist Notiz zu nehmen. Der Affekt ist, als θυμός, nicht nur und lediglich einer der Affekte, sondern es gilt, sie alle zusammenzufassen, aber unter demselben Ausdruck; kein anderer ist in gleicher Weise bezeichnend. Es bleibt bei dem Ausdruck, auf den Platon zurückging, und an den er seinen neuen Begriff anschloss.

Beim Willen muss vor Allem der Affekt in helles Licht gesetzt werden. Es darf nicht bei der Vorstellung und beim Denken verbleiben; um so weniger, als Vorstellung und Denken durchaus nicht ausgeschaltet werden dürfen. Man darf auch nicht die Terminologie auf den Kopf stellen, wie es Spinoza getan hat, der den einen scholastischen Fehler, demzufolge er Willen und Intellekt gleichsetzte, durch den andern, originalen Fehler zu entkräften suchte, dass er das sittliche Denken selbst zum Affekt umstempelte. Die sittliche Vernunft muss nach ihrem innersten Zusammenhange mit dem reinen Denken gewahrt bleiben; die Kraft der Erkenntniss darf in ihr nicht umgestimmt, noch umgedeutet werden. Aber allerdings auch der Affekt muss in ihr, in seiner eigenen Art und Kraft isoliert in Geltung bleiben. Darauf aber muss die Frage gehen, ob diese Isolierung mit der Reinheit sich verträgt; ob sie ihr zugemutet werden kann. Diese Frage bildet die Schwierigkeit im Begriffe des Affekts.

Digitized by Google

Es ist indessen nur ein Vorurteil, dass die Reinheit des Willens lediglich, oder auch nur vornehmlich auf das Element des Denkens im Willen bezogen werden dürfe. Dieses Vorurteil ist genährt worden durch das lateinische Wort für den Willen, in welchem dem juristischen Sprachgebrauche des römischen Rechts gemäss die Absicht vorwiegend wird. Indessen würde das juristische Moment der Absicht das theoretische Element des Willens noch nicht zu einer übergreifenden Gefährlichkeit und Zweideutigkeit gebracht haben, wenn nicht ein kompliciertes religiöses Motiv dabei mitspielte und zu einer sehr vordringlichen Mitwirkung gekommen wäre. Voluntas wird geradezu diesem Sprachgebrauche gemäss gleichbedeutend mit Gesinnung. Und in der Gesinnung glaubt man den Charakter des Willens bestimmen und begründen zu können.

Dies ist das dichteste und schädlichste Vorurteil, mit dem der reine Wille zu kämpfen hat, dass er nur in der Gesinnung wurzeln dürfe, und nur als Gesinnung in die Erscheinung treten könne. Nicht darauf geht unser Einwurf, dass das Innere der Gesinnung nicht in die Erscheinung treten könne; vielmehr soll der reine Wille es zur Erscheinung bringen; aber dagegen richtet sich die Frage, ob es ausschliesslich die Gesinnung sein dürfe und sein müsse, welche in die Erscheinung tritt, als ob nicht auch die Erscheinung selbst, das in die Erscheinung Treten und das in die Erscheinung Bringen von einer eigenen Bedeutung und von sittlicher Selbständigkeit wären.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung liegt die Sittlichkeit, also der reine Wille in der Gesinnung beschlossen. Sie ist das Innere, und auf dies allein kommt es an. Das Aeussere ist das Aeusserliche, das Nebensächliche, das Fremde, was gar nicht zur Sache gehört. Das ist der Fehler. So wird der Wille schlechterdings zum Denken. Dass er in eine Tat übergeht, das steht auf einem andern Blatt. Darin liegt nur die Veräusserlichung, zu der der Wille gleichsam verdammt ist. Ist es denn aber wirklich und wahrhaftig dem Willen äusserlich und unwesentlich, dass er in einer Tat sich auslöst? Wäre es ausreichend für ihn, würde er seinen Begriff und seine Aufgabe erfüllen, wenn er in der Gesinnung eingesenkt bliebe?

Digitized by Google

Wir stehen hier vor einer ernsten Collision zwischen der Ethik und der religiösen Ansicht. Die ganze Zweideutigkeit der Religion liegt hier wie in einer Nuss. Und die Zweideutigkeit betrifft hier nicht die theoretischen Interessen der Vernunft, sondern die ethischen; und zwar bis ins Populäre hinein die moralische Grundansicht. Ueber den guten Sinn freilich, den die Religion mit der Gesinnung verbindet, kann kein Zweifel sein. Die Religion ist aus dem Heidentum entsprungen, also aus dem Opferdienst. Das Opfer hat eine weite Speisekarte; es erstreckt sich vom Moloch- und Astarte-Dienst bis zum Tieropfer und seinen symbolischen Ueberbleibseln. Gegen diese Auffassung des Gottesdienstes, als der Sittlichkeit, musste die Religion Einspruch erheben. Diese Taten durften nicht als die zulängliche Tat des reinen Willens in Geltung bleiben. Gegen diese Tat rufen die Propheten und die Apostel das Gewissen auf. Gott sieht ins Herz. Gott erkennen, das heisst daher Gott lieben und ihm dienen. Ein Gott der Gesinnung ist der Herr; so darf man wohl den Plural des Wortes übersetzen, welches im Singular Wissen und Einsicht bedeutet. So ist auch im Neuen Testament die Gesinnung in bedeutungsvoller Weise hervorgehoben worden. Nicht in der legalen Befolgung von Gebräuchen, denen das Alte Testament und der Talmud, wenngleich in Unterscheidung von dem rein Sittlichen, dennoch aber in einem lebendigen Zusammenhang mit diesem, den Charakter und den Wert eines religiösen Gesetzes zuerteilten, liegt der wahre Gottesdienst, die unzweideutige sittliche Tat. Das ist eine klare geschichtliche Tendenz, die von entscheidender Bedeutung geworden und geblieben ist. Dennoch sind auch hier die Zweideutigkeiten sogleich hervorgetreten, die bei dieser Ignorierung der Tat, bei dieser Pointierung der Gesinnung unvermeidlich sind.

Schon die Attaque gegen das Gesetz schiesst über das Ziel hinaus, insofern unter dem Gesetze nicht allein der Ritus bekämpft, sondern in der kühnen Consequenz des Gedankens auch das sittliche Gesetz in den Zehn Geboten mitgetroffen wird. Und ferner, wie könnte irgend eine Religion auf den Gottesdienst des Gebetes und der festlichen Versammlung verzichten? Könnte es etwa, oder müsste es die reine Ethik für die Sammlung der Menschen zu sittlichen Gedanken und Gefühlen? Die einseitige

Digitized by Google

Betonung der Gesinnung drängt das einseitige Element des Denkens hervor; und diese Einseitigkeit wird um so gefährlicher, wenn dieses Denken es doch nimmermehr zur Erkenntniss zu bringen vermag. In der Sprache des Neuen Testaments ist diese Schwierigkeit schon in dem Worte für Gesinnung (διάνοια) nahegelegt. Es ist dies das Wort, welches Plato für die strengste Form des wissenschaftlichen Denkens, für das mathematische auszeichnet. Und dieses abstrakte Denken oder ein demselben wie entfernt immer vergleichbares sollte zum Beweggrund des Willens werden können?

Dasselbe Wort kommt in der griechischen Sprache freilich auch sonst für das Denken im Allgemeinen und für eine Verinnerlichung des Bewusstseins vor, welche der Gesinnung nahekommt. Dennoch würde sich der religiöse Sprachgebrauch zu solcher Praegnanz nicht wohl entwickelt haben, wenn der Gedanke nicht aus dem Grundverhältniss, aus dem Wechselverhältniss von Gott und Mensch erwüchse. Gott hat das Denken, welches zugleich Wollen ist, weil es zugleich Tun und Ausführen ist. Ferner prüft und kennt Gott allein das Innerste der Menschen. Für ihn ist daher die Gesinnung ein Gegenstand des Wissens, wie sie sein Wissen als Wollen erfüllt und erschöpft. Die menschliche, die sittliche Beurteilung soll zwar für die Erzeugung und Entwickelung des Willens auf diese Quelle hinweisen; aber sie darf dieselbe niemals ausschliesslich als das Symptom und als den zulänglichen Erklärungsgrund des Willens betrachten. Andernfalls entsteht geistlicher Hochmut; Ueberschätzung der Fähigkeit und der Competenz, den letzten Grund des Willens klar und rein darzulegen, zu recognoscieren und zu würdigen. Die Ausführung glaubt man dann als etwas Aeusserliches nicht eingehend beachten zu müssen; ist sie doch mangelhaft in Bezug auf die Durchsichtigkeit und auf die Consequenz. Dass hingegen notwendigerweise dieser Mangel aller Tat anhaftet, und dass in dieser Mangelhaftigkeit sowohl alle unsere Tat sich vollzieht, wie demgemäss auch alle unsere Beurteilung unserer Taten: über diese notwendige Bescheidenheit unseres praktischen sittlichen Urteils setzt man sich dabei hinweg. Und doch ist diese der Hauptgrund und Schutz der Gesinnung.

Digitized by Google

Wir stehen an diesem Punkte vor einem Schiboleth in der Religionsgeschichte. Die Gesinnung wird zum Glauben im Kampf gegen die Werke. Freilich wenn die Werke die Opferwerke der Kirche sind, und wenn diese das unfehlbare und zulängliche Zeugniss der Gesinnung sein sollen, so muss der Glaube dagegen aufgerufen werden. Aber die Zweideutigkeit beginnt, wenn die Tat als die Frucht des Glaubens dennoch bezeichnet wird. Wenn sie die Frucht ist, so muss die Blüte bis in die Reifung der Knospe nachwirken. Sie darf nicht zum Abfall der Gesinnung werden. Bis in die äussersten Ausläufer der Tat muss die Gesinnung mitwirken.

Und sie muss auf dieses Auslaufen in der Tat von Anfang an bis zum Ende hinzielen. Man darf sich da nicht der Illusion hingeben, als ob die Tat der natürliche Erfolg wäre, der sich von selbst einstellt; es muss vielmehr ein innerlicher Zusammenhang zwischen der Gesinnung, zwischen dem Glauben und der Tat anerkannt werden. Wenn man sich aber so die Frage stellt, so muss man zu der andern Frage fortschreiten: ob man der Gesinnung und also dem Denken allein die Hervorbringung der Tat zusprechen darf; ob nicht vielmehr noch ein anderer psychischer Faktor neben dem Denken in dem Willen, für die Erzeugung des Willens angenommen werden muss.

Der Irrtum, dem wir entgegentreten, lässt sich auch ausserhalb der religiösen Sphäre nachweisen; er ist nicht der religiösen Befangenheit etwa eigentümlich. In der allgemeinen, und zwar nicht nur populären Reflexion unterscheidet man ähnlich die Absicht von der Tat. Sie bezeichnet die Tragweite, welche dem Denken in Bezug auf die Tat eingeräumt wird. Es scheint eine weite Kluft zwischen Beiden zu liegen; die Absicht aber soll sie bequem überbrücken können. Man würde dem Denken diese Machterweiterung nicht zumuten, wenn nicht in alles moralische Denken hinein ein Grundbegriff umfassend und beherrschend eingriffe: der Begriff des Zwecks.

Man sieht sogleich, wie die grundsätzliche Bekämpfung des Zwecks bei Spinoza mit seiner Hervorhebung des Affekts zusammenhängt. Wenn das sittliche Denken Affekt werden sollte, so musste der Zweck ausgestossen werden. Allerdings verdeckt der Zweck die Distanz, welche zwischen dem Denken und der

Digitized by Google

Tat liegt. Der Zweck heisst ja auch das Ziel; wie Beide auch mit dem Ende dasselbe Wort haben. Der Zweck scheint nur gedacht zu werden; da er nun aber auch das Ende und das Ziel ist, so wird auch das Ziel nur gedacht; nur als das Ende vorgedacht. Damit würde der Affekt ganz ausfallen.

Ohnehin ist für Sokrates schon der Begriff nichts Anderes als der Zweck. Die Sittlichkeit ist daher nur Wissen bei ihm. Der Gegenstand, der Begriff des Wissens ist ihm daher zugleich der Zweck des Wollens. Bei Aristoteles dagegen verbinden sich Logik und Theologie zu dem eigentümlichen Typus der Metaphysik in den Grundbegriffen der Substanz und des Zwecks. Beide werden von ihm gleichgesetzt. Daher verliert der Zweck den offenen Schein eines theoretischen Begriffs, und gewinnt das Ansehen eines unmittelbaren Beweggrundes, die Würde eines schöpferischen Prinzips. So wird durch die Vermittelung des Zwecks die Absicht in der Befugniss festgesetzt und begründet, als der zureichende Grund der Tat gelten zu dürfen. Die Absicht wird als die subjektive Seite des Zwecks vorgestellt, der der umfassende objektive Grund alles Tuns und alles Seins ist; der schöpferische Grund des Seins.

Nun verfolgt aber schon die populäre Reflexion die Tendenz, sicherlich ebenso sehr durch die Praxis der Justiz, wie durch die religiösen Formen der Gelübde dazu veranlasst, die Absicht dergestalt zu praecisieren, dass sie nicht schlechterdings mit dem Zweck und dem göttlichen Zweck gleichgesetzt und verwechselt bleiben konnte. Die Absicht musste als Vorsatz in schärfere Prüfung genommen werden. Der Vorsatz entspricht in der antiken Ethik der Stellung, welche in der modernen dem Problem der Freiheit eigen ist. Zwar nimmt Aristoteles Freiheit an, wo er den Vorsatz (προαίρεσις) ausschliesst; aber demungeachtet sieht man gerade daraus, wie genau er es mit dem Vorsatze nimmt. Sofern der Vorsatz für die Tat gefordert wird, die bei den Griechen eben schon als Handlung bezeichnet wurde, so sollte es nicht bei der Absicht, als dem ausschliesslichen Grunde derselben, sein Bewenden haben.

Der Vorsatz tritt der Meinung entgegen, als ob der Absicht gegenüber die Tat nur ein äusserlicher Anhang, eine in sich unselbständige Folge wäre, die auch ausbleiben, etwa durch

Digitized by Google

äussere Einwirkung gehemmt werden könnte, ohne dass dadurch die Willenstat hinfällig und nichtig, noch nicht zum Sein vervollständigt würde. Der Vorsatz geht über die Absicht hinaus, und in die Richtung der Tat über. In der Praeposition des deutschen, wie des griechischen Wortes ist die Vorwegnahme des Satzes und der Ausführung bezeichnet. Diese kann nicht der Vorstellung und dem Denken zufallen. Sie muss in einem Schwung bestehen, den das Bewusstsein sich zu geben vermag, in welchem die Tat entspringt; und in ihr der Wille.

Man wird versucht, für das Eigentümliche dieses Vorsatzes an die sprachlichen Bemühungen und Anstrengungen zu denken, welche Galilei erkennen lässt, um seinen neuen Begriff der Bewegung, für den der mathematische Begriff noch nicht entdeckt war, in einem ersten Ansatz und Anhub zum Ausdruck zu bringen. Neben Impetus und Impulsus tritt da auch die propensione auf. Auch durch sie soll das Uebergreifen und Vorausgreifen in einer aktiven Vorneigung ausgedrückt werden. Wir werden darauf genauer einzugehen haben. Hier mag besonders für den Vorsatz auf die juristische Bedeutung desselben hingewiesen werden. Der theologischen Allwissenheit gegenüber wird im Rechte das Gewissen geschärft für eine gerechtere Methode der Beurteilung, als sie unter dem Scheinbild der religiösen Gesinnung möglich wird.

Und hier tritt der Wert und der Segen der Rechtsformen und Formeln eindringlich hervor. Der Unterschied von Vorsatz und Absicht kann hier zu fruchtbarer Deutlichkeit gebracht werden; wenn nämlich das Eigentümliche des Vorsatzes der Vorstellung und dem Denken, und somit auch der Absicht gegenüber erkannt und klargestellt wird. Wir werden auch hierauf zurückzukommen haben. Es soll jetzt nur erst die Aufmerksamkeit auf den Vorzug gelenkt werden, den schon aus dem Gesichtspunke der praktischen und persönlichen Moral und Gewissenhaftigkeit die juristische Technik vor der Gesinnungs-Ethik voraus hat. Zwischen der Gesinnung und der Tat liegt eine weite Strecke, die nicht öde ist; sondern die von dem Willen und zum Willen in mannigfachen Ansätzen und Absätzen abgestuft bearbeitet wird. Eine solche Furche bildet der Vorsatz.

Digitized by Google

Unser Gedanke ist darauf gerichtet, das Eigentümliche des Willens, und zwar des reinen Willens im Affekte zur Klärung zu bringen. Der Affekt soll es verhüten, dass man die Vorstellung und das Denken überschätzt und überbürdet; zugleich aber auch, dass man die Tat zu einem blossen Effekt macht. Mit dem Begehren und dem Trieb kommt man nicht aus; das hat sich schon bei Platon gezeigt. Den θυμός aber, in dessen Art er den Ursprung des Willens verlegt, suchen wir im Affekte wieder zu erkennen und auf dieser Spur zu bestimmen. Was liegt eigentlich gegen den Affekt vor, dass er in solchem Misstrauen und Verdachte steht, als ob er der Reinheit durchaus widerstreben müsste?

Es ist hergebracht, bei dem Affekte an ein *Uebermass* zu denken, welches in dem Masse auch die Norm überschreite. Die Norm und das Mass pflegt man dem Denken vorzubehalten; während das Uebermass, wie sehr in ihm die Kraft überschäumen mag, diese Kraft dem pathologischen Auswuchs zu verdanken habe. In dem Plus wird immer nur die Ueberschreitung und Verletzung des Masses angenommen; nicht aber der notwendige, der innerlich sich vollziehende Uebergang und Fortschritt.

Sollte doch vielmehr schon der sprachliche Zusammenhang des *Affectus* und der *Affectio* darauf aufmerksam machen, dass, wie die Affectio den notwendigen Erscheinungsmodus der Substanz bezeichnet, so auch der Affectus die notwendige Erscheinungsweise des Willens in der Tat; die notwendige Entwickelungsform, welche, jenseit des Denkens und aller Vorstellung, das Bewusstsein zu vollziehen hat, wenn es in der Tat den Willen verwirklichen soll. Ohne diesen eigenartigen innern Drang wird der eigene Beitrag hinfällig und vernichtigt, der in der Erscheinung, in der Verwirklichung selbst liegt, und liegen muss. Mag immerhin der Reiz der Sympathie preiszugeben sein, welche der Affekt fordert; die Selbständigkeit der Affektion hingegen, in welcher der Wille einzelne Wirklichkeit wird, sie spricht für die Normalität des Affekts.

Der eigentliche Grund jedoch, der den Verdacht gegen den Affekt allezeit aufrecht erhalten hat, liegt in der Ansicht, in welcher die Logik mit der Psychologie übereinkam in Bezug auf den Begriff der *Bewegung*. Die Psychologie aber war es,

Digitized by Google

welche den Einfluss ausübte. Sie war indessen ihrerseits durch die Physiologie beeinflusst und daher unterstützt. Die Logik hingegen kam andererseits auch mit der allgemeinen Metaphysik, mit der systematischen Philosophie der Weltanschauung hierin überein. Wie Materie und Bewusstsein als die beiden Pole des Seins gedacht wurden, so auch Bewegung und Denken; so wie Vorstellung überhaupt. Bewegung und Bewusstsein wurden zu Widersprüchen.

Da nun aber die Tat Muskelbewegung ist, so muss sie dem Willen entrückt werden, wenn anders dieser Bewusstsein bleiben soll; denn die Bewegung ist schlechterdings dem Bewusstsein entrückt, weil widersprechend.

Diese Ansicht, auf die wir schon aufmerksam geworden waren, muss erschüttert, muss beseitigt werden. Und wir haben gesehen, dass die Logik in ihrer Grundlegung die Entwurzelung dieses Vorurteils zu vollziehen suchte. Die Bewegung ist keineswegs das Attribut der Materie, so dass sie nur an dieser zur begrifflichen Bestimmung, und zwar in ursprünglicher Terminologie kommen könnte. Vielmehr führt die methodische Terminologie die Bewegung auf das Denken und auf das Urteil hin. Dieser Zusammenhang des Problems der Bewegung mit der Logik der reinen Erkenntniss, und somit auch nach der gewöhnlichen Ansicht mit der Metaphysik, soll an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

Dahingegen wollen wir jetzt den Zusammenhang der Bewegung mit der Psychologie und der Physiologie betrachten. Für die Auffassung dieser beiden Gebiete soll die Bewegung als Bewusstsein dargethan werden. Nach der gewöhnlichen Terminologie haben es diese beiden Gebiete der Forschung mit dem Bewusstsein zu tun, und zwar gerade nach dem Zusammenhange mit, also aber auch nach ihrem Unterschiede von der Materie des Central-Nervensystems. In den feinsten Beziehungen, in welche die Physiologie die Entwickelung des Bewusstseins zu zerlegen hat, muss die Mitwirkung und Durchwirkung der Bewegung erkannt und abgeschätzt werden, wie z. B. bei der Frage der Raumvorstellung. Nichtsdestoweniger soll die Bewegung der Materie angehörig bleiben; obzwar ohne sie der Raum, also eine Grundform des Bewusstseins, nicht mög-

Digitized by Google

lich wird. Diese falsche Heterogeneität muss durchaus aufgegeben werden. Sie wäre sicherlich in der Physiologie nicht entstanden, wenn sie sich nicht von der Physik auf sie vererbt hätte.

Für die populäre Vorgeschichte der Physik, die sich als empiristische Krankheit fortpflanzt, ist die Bewegung an der Materie und als Materie gegeben. Man vergisst, dass man ihrer erst von dem Momente an habhaft wurde, als Galilei sie definierte; der sie aber eben nicht als gegeben annahm, sondern sie rein erzeugte. Diese Bewegung der reinen Erkenntniss verkennt man, wenn man die Bewegung an und für sich als Materie annimmt. Und so wird sie denn erst recht in der Physiologie, und mit neuer Verschuldung in der Psychologie als gegeben, als die Erscheinung der Materie angenommen. Man glaubt noch eine besondere logische Verpflichtung hierzu zu haben. Wenn das Bewusstsein nach seinem Verhältniss zur Materie das Problem bildet, diese aber in der Bewegung zur notwendigen Erscheinung kommt, so glaubt man in der Bewegung die Ursache des Bewusstseins erkennen und ermitteln zu müssen. Damit aber wird der Cirkel geschlossen, so dass es nunmehr kein Entrinnen gibt.

Jetzt werden zwei Arten der Bewegung unterschieden: die centripetale und die centrifugale. Hiernach könnte es scheinen, als ob die Bewegung dennoch wieder dem Bewusstsein an- und eingegliedert würde. Aber das bleibt ein freundlicher Schein. Die centripetale Bewegung ist nur soweit Bewegung, als sie in den Nerven verläuft. Sobald sie aber dort ihren Lauf vollendet hat, tritt auf Grund der Arbeit des Centrums das Novum des Bewusstseins auf. Es wäre schon irrig zu sagen, dass die Bewegung, die bis zum Centrum hin und in demselben stattfindet, sich etwa in Bewusstsein verwandelte; denn das wäre nicht der Uebergang in eine andere Art, der hier eben grundsätzlich angenommen wird. Alle Identitäts-Spekulation, wenn sie nicht systematische Identitäts-Philosophie ist, kapituliert vor dieser Feste; denn die Bewegung ist, als die allgemeine Form der Materie, die Ursache derjenigen Bewegung, welche in den Nerven verläuft.

Man glaubt der Logik zu folgen, indem man auf das Gegebensein der Bewegung nicht verzichtet, sie nicht erst im Be-

Digitized by Google

wusstsein etwa entstehen lässt. Und über die logische Schwierigkeit, dass die materielle Bewegung ein Anderes, nämlich Bewusstsein soll erzeugen können, hat man schon in der Skepsis des Altertums und ebenso auch im modernen Sensualismus sich hinweggesetzt. Der Agnosticismus, der die Miene des Kriticismus annahm, hatte darüber hinweggeholfen; wir verständen die Bewegung nicht besser und nicht schlechter als das Bewusstsein. Das mochte eine Antwort scheinen, so lange die Frage nur nach der einen Seite geht, auf die Entstehung des Bewusstseins in Folge der Bewegung; wie aber, wenn die Frage auch nach der andern Seite gestellt wird, auf die Entstehung der Bewegung in Folge des Bewusstseins? Und sollte man etwa in dieser andern Richtung die Frage nicht stellen dürfen, nicht stellen müssen?

Es ist dies der tiefe methodische Fehler in der Ethik und daher auch in der Psychologie des Willens, dass man, von der Logik und Metaphysik verleitet, nur nach der erstern, nicht nach der letztern Richtung diese Frage gerichtet hat. Auch die Freiheit des Willens hat den Anstoss nach der andern Richtung der Frage nicht gegeben; vielleicht hat sie sogar eine Hemmung dazu gebildet; denn der Wille wurde der Freiheit, wie man sie dachte, zufolge vorzugsweise als theoretischer Wille gedacht. Indem wir dagegen den Willen bis in die Fingerspitzen der Tat verfolgen, so muss uns diese scheinbar rückläufige Bewegung in den Vordergrund treten. Es muss demgemäss für uns dies zur eigentlichen Frage werden: wie Vorstellung und Denken den Uebergang in dieses Andere der Bewegung erleiden können sollen.

Das wäre, in der Sprache der alten Metaphysik ausgedrückt, das Problem des Willens, zumal des reinen Willens. Oder glaubt man etwa, die Bewegung, auf welche doch die Vorstellung und das Denken in dem Willen hinzielt und hinsteuert, sie ginge das Bewusstsein nichts mehr an; sie sei eine Folge und eine Erscheinungsform der Säurebildung in den Muskeln? So kann man nur denken zu dürfen glauben, wenn man die Ausführung der erzielten Bewegung nicht mehr zum Willen rechnet; dann kann man meinen, sie auch zum Bewusstsein nicht mehr rechnen zu müssen. Und die Unterscheidung der Bewegung in den Muskeln und in den Nerven kann einen Vorwand dieser Anschauung darbieten, welche den Zusammenhang zwischen dem

Digitized by Google

Bewusstsein und der Nervenbewegung allenfalls zugesteht; dagegen den zwischen dem Bewusstsein und der Muskelbewegung für entfernter, also für bestreitbarer hält. Indessen sind alle diese Wendungen durchaus verkehrt.

Wir haben es schon in Betracht gezogen, dass die Bewegung bei den tiefsten und feinsten Vorstellungsbildungen mitzuwirken hat. Es ist jetzt hinzuzufügen, dass es in hervorragender Weise Muskelbewegungen sind, wie die der Augenmuskeln, auf die es hierbei ankommt. Aber wie könnte man überhaupt diese Unterscheidung der Bewegung an den Nerven und an den Muskeln ernst nehmen? Es ist nur eine Art der materiellen Bewegung, welche hier in Frage kommen darf. Und es gilt daher, das ungleiche Mass zu erkennen, mit dem die Bewegung dem Bewusstsein gegenüber gemessen wird, wenn sie centrifugal, oder wenn sie centripetal ist.

Ist sie centripetal, so trägt man kein Bedenken, das Bewusstsein zur Wirkung der Bewegung zu machen. Die centripetale Bewegung der Reizwelle hat jedoch Muskeln und Nerven und Centren zur Voraussetzung. Dennoch trägt man kein Bedenken, das Bewusstsein als Resultante davon anzunehmen und anzuerkennen. Die Homogeneität wird durch den angeblich gleichmässigen Agnosticismus hergestellt. Warum misst man nun aber mit anderem Masse die centrifugale Bewegung?

Jetzt sollen die Nerven und die Muskeln die Scheidewand bilden zwischen dem Bewusstsein, das hier auf einmal abbreche, und der Muskelbewegung, die das Bewusstsein, die den Willen gar nicht angehe. Warum auf einmal diese Sprödigkeit? Diese Muskeln werden ja doch auch durch Nerven in Bewegung gesetzt; und diese Nerven haben doch auch ihre Centren. Wie lässt sich dieses doppelte Mass verstehen, geschweige rechtfertigen?

Eine gewisse Stütze könnte man für diese Inconsequenz in der Unterscheidung ansehen, welche die Physiologie nicht nur zwischen den sensibeln und motorischen Nerven, sondern auch zwischen den sensibeln und den motorischen Centren macht. Man könnte einen Unterschied der psychischen Qualität darin bestätigt finden, so dass nur das sensible Centrum in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Bewusstsein stände, während das motorische Centrum der Vermittelung des sensibeln bedürfte.

Digitized by Google

Und die Reflexbewegung würde hiergegen keine Aushilfe bieten, wenn sie selbst jegliche Vermittelung eines sensibeln Centrums ausschlösse, weil sie ja eben ihrem Begriffe nach einen Gegensatz zum Willen, als dem eigentlichen Bewusstsein, bildet. So könnte es scheinen, als ob das motorische Centrum in einer geschwächten Beziehung zum Bewusstsein stände. Indessen ist auch dieser Einwand und Vorwand nicht stichhaltig. Und die Illusion beruht auf einer falschen Ansicht von der psychologischen Bedeutung der Central-Apparate.

Die nervösen Centren sind in beiden Fällen schlechterdings nur negative Bedingungen; ebenso sehr für die Bewegung, wie für das Bewusstsein. Hier darf man die alte Formel anwenden und sagen, dass wir ebensowenig verstehen, wie infolge der Verarbeitung der Reize im Centrum Bewegung entsteht, als wir dies andrerseits in Bezug auf das Bewusstsein begreifen. Das Centrum aber ist ebenso und gleichsehr für die Bewegung, wie für das Bewusstsein die Voraussetzung. In beiden Fällen jedoch ist es nichts mehr als negative Voraussetzung.

Wenn man es sich nun gefallen lässt, dass die auf das Centrum fortgepflanzte Bewegung der materiellen Reizwelle im Centrum so bearbeitet wird, dass daraufhin unmittelbar Bewusstsein aufleuchten könne, wie kann man dann andererseits übersehen, dass dasselbe Centrum — denn es hat denselben psychischen Charakter, als motorisches, wie als sensibles Centrum — nicht in demselben genauen Verhältniss zu der Bewegung stehen sollte, die es es doch unverkennbar vorbereitet. Man sieht, dass dieser zweite Fehler vielmehr nur die Fortsetzung des ersten Fehlers ist.

Man durfte die Bewegung nicht als Reizquelle von Aussen annehmen; man hätte sie im Bewusstsein entstehen lassen, dem Bewusstsein zur Erzeugung geben müssen. Dann wäre man nicht auf den andern Fehler gekommen, die von dem motorischen Centrum eingeleitete Bewegung in diesem selbst in letzter Instanz entspringen zu lassen; während man doch die Vorstellung keineswegs im sensibeln Centrum entstehen lässt. Vorstellung aber hält man für Bewusstsein, Bewegung dagegen für Materie.

Es könnte daher die Meinung entstehen, dass man zwei Arten von Bewusstsein zu unterscheiden hätte: das der Vor-

Digitized by Google

stellung und das der Bewegung. Indessen so sehr diese Ansicht als Uebergang zu der hier durchzuführenden, in der Logik vorgezeichneten Lehre annehmbar scheint, so beruht auch sie auf dem Irrtum von der eminenten und eigentlichen Bedeutung der Vorstellung und des Denkens als Bewusstsein, von der allenfalls eine Uebertragung auf die Bewegung versucht werden dürfe. Dahingegen hat uns die Logik gelehrt, worauf wir hier schon mehrfach zurückgeblickt hatten, und was wir alsbald genauer zu betrachten haben werden, dass im reinen Denken selbst die reine Bewegung entsteht. Sie ist also gar nicht eine von der Art der Vorstellung zu unterscheidende Art des Bewusstseins, sondern innerhalb des Bewusstseins des reinen Denkens entsteht die Bewegung, als eine Art des Urteils und der Kategorie.

Auf dieses tiefe Recht geht unsere Ansicht zurück, den Willen nicht auf das Denken der Gesinnung und der Absicht abzuschliessen, sondern die Methode der Reinheit in die ausführende Tat hinein zu erstrecken. Würde man, etwa insbesondere der Reinheit zufolge, die Bewegung aus dem Willen ausschalten müssen, so würde man eben nichts Anderes als Bewusstsein, als reines Denken auslöschen. Man würde also den Vollzug des Willens abbrechen, bevor er zu seinem homogenen Abschluss gekommen wäre; und das Alles nur aus dem Vorurteile heraus, dass die Bewegung doch eigentlich nur Muskelbewegung sei. Und was wird dann aus der Handlung? Ist sie nicht trotz aller Vergeistigung schliesslich doch nur Bewegung?

Die Handlung aber ist das eigentliche Material des Rechts, also das eigentliche Problem der Ethik. Die Tat zwar ist nur eine vox media; aber der Dichter hat doch Recht: Im Anfang war die Tat. Das Wort und der Wille allein erschöpfen die Kraft nicht. Erst die Tat setzt den richtigen Anfang an. Es ist nicht nur der Gegensatz zum Quietismus und asketischen Mysticismus, der darin sich ausspricht; oder zu dem Eigensinn der Willkür und der Weltflucht; auch für die Erzeugung des reinen Willens gibt das Wort die richtige Anweisung. Der Wille wird von dem Banne der Vorstellung abgelöst, und an die Tat gebunden. Von der Tat hat die Ethik zur Handlung den Weg zu bahnen. Dieser Weg wäre jedoch nicht zu erreichen, wenn nicht an der Tat der Bewegung schon die Reinheit sich vollziehen liesse.

Digitized by Google

So sind wir denn bei der reinen Erkenntniss, als der Quelle der Reinheit, wieder angelangt, und brauchen nicht ferner mit dem populären Ausdruck des Bewusstseins uns zu befassen. Der könnte ja nur für den Willen brauchbar scheinen; nicht für den reinen Willen. Die Anwendung der Methode der Reinheit hat zur Voraussetzung die Anwendbarkeit der Begriffe des Ursprungs, der Realität, der Continuität. Nur auf Grund dieser Methodik der reinen Erkenntniss kann der reine Wille zu Stande kommen. Es ist aber der Begriff der Bewegung selbst von der Logik herüberzunehmen für den in der Handlung culminierenden reinen Willen.

Die Bewegung ist selbst Kategorie. Dadurch scheint die Schwierigkeit unübersteiglich zu werden. Denn die Bewegung ist nicht, wie man gewöhnlich sagt, das Verhältniss von Raum und Zeit. Der Raum muss vielmehr in seiner Eigenart aufgelöst werden, wenn Bewegung entstehen soll. Und diese Auflösung erfolgt nicht schlechterdings in Zeit; sondern es bedarf dazu ausser der infinitesimalen Realität auch der Substanz zur Voraussetzung. Es könnte daher scheinen, als ob der Versuch der Uebertragung der reinen Erkenntniss der Bewegung auf den reinen Willen der Bewegung aussichtslos wäre.

Indessen darf uns der methodische Gedanke leiten, den wir schon in der Logik zu bewähren suchten, und den wir nunmehr durchzuführen haben, dass die Grundzüge des reinen Denkens sich zwar nur in Verbindung mit den mathematischen Methoden zu exakter Fruchtbarkeit praecisieren lassen, dass sie jedoch auf diese Grundlegung der reinen Erkenntniss sich nicht beschränken, sondern zugleich als Grundbegriffe der Ethik sich entfalten. So dürfen wir denn auch für die Bewegung des Willens die Anwendung der Reinheit versuchen.

Wir können uns hierbei auf einen fundamentalen Gedanken der griechischen Philosophie berufen und stützen; auf einen Gedanken, der Platon mit Pythagoras verbindet. Der Seelenbegriff ist der centrale Begriff der griechischen Kultur. Er entspricht dem Begriffe des Bewusstseins in der modernen Kultur. Und wie das Bewusstsein, um seine Unabhängigkeit von aller Aussenwelt zu dokumentieren, alsbald zum Selbstbewusstsein wurde, so geschah es auch bei der Seele. Die wissenschaftliche

Digitized by Google

Praegnanz des Seelenbegriffs entstand in der *Weltseele*, nicht in der Individualseele. Die Weltseele aber hatte die Bewegung in der Natur zu beseelen. Und an diesen Begriff der Bewegung, an die Seele der Bewegung wurde das Selbst angeknüpft. Die *Selbstbewegung* (τὸ αὐτὸ κινοῦν) wurde das wichtigste Charakteristikum der Seele; von der Weltseele auf die Menschenseele übertragen.

Bewegung kann nicht auswärts, nicht ausserhalb des Bewegten entstehen; sie kann nicht in einem Stoss von Aussen letztlich beruhen; sie kann nicht nur von Aussen gestossen werden. Sie muss in sich selbst ihren Ursprung haben. Sie muss in dem Bewegten selbst anheben. Darum muss sie Seele, Erzeugniss der Seele sein. Käme sie von Aussen, so wäre sie Materie. So drückt sich die hergebrachte Metaphysik aus. Wir müssen sagen, so bliebe die Bewegung unerklärt; so bliebe sie ein Problem, dessen Bearbeitung mit dem andern Ausdruck des Problems, welchen die Materie bildet, zwar anfängt, aber eben auch nur anfängt. *Die Seele ist Selbstbewegung*, das bedeutet uns: die Bewegung hat ihren Ursprung in sich selbst; das heisst: sie ist rein, wie das reine Denken. Aber das reine Denken erschöpft den Begriff der Seele, den Begriff des Bewusstseins nicht. Wohlan, die Seele ist auch Wille. Und der Wille ist auch Bewegung. Auch diese seelische Bewegung ist Selbstbewegung; muss ihren Ursprung in sich selbst haben.

Wenn wir nunmehr diesen *Ursprung der Bewegung für den reinen Willen* zu bezeichnen versuchen, so kann es sich nur um eine Bezeichnung handeln; denn die Definition bleibt der Mathematik für das Differential vorbehalten. Wir haben es hier nur auf eine Analogie zu wagen. Aber diese Analogie muss gewagt werden. Man kann nicht ausführlich genug dem Vorurteil entgegentreten, welches das alte Motiv der Selbstbewegung in seiner Ausdeutung hemmt. Wenn die neuere Psychologie und Physiologie von einer *Bewegungsempfindung* und einer *Bewegungsvorstellung* redet, so bedeutet dies die Empfindung und die Vorstellung von einer Bewegung.

Diese Bewegung muss ja aber schon stattgefunden haben, wenn sie eine Empfindung und eine Vorstellung von sich hinterlassen soll. Gibt es denn aber kein anderes Problem und

Digitized by Google

keinen andern Begriff der Empfindung und der Vorstellung einer Bewegung als den der vergangenen, der ausgeführten Bewegung? Ist denn die Bewegungsempfindung nur Nachempfindung, wie es allerdings die Empfindung immer ist? Ist aber auch die Vorstellung der Bewegung nur das Schattenbild derselben? Besteht nicht vielmehr das Problem zu Recht: wie entsteht die erste Bewegung? Etwa nur jenseit des Bewusstseins, oder aber im Bewusstsein selbst; und zwar nicht so, dass die Empfindung nur ein Nachklang wäre?

Man wird doch nicht etwa, wie bei der Sprache, auf die Ausflucht geraten, die nur eine Station auf dem Rückzuge bildet, dass die Bewegung durch Nachahmung hervorgebracht werde. Wenn diese Nachahmung eine Tat des Bewusstseins sein soll, so wird sich die Frage wiederholen müssen: wie sie entstehen konnte. Es bleibt also bei der Selbstbewegung, auch wenn die Bewegung, die im Willen sich betätigt, nur eine Nachahmung wäre von der Bewegung, die in der Natur rollt und rauscht. Aber wie in der Kunst die Nachahmung nur ein unzulänglicher Hilfsbegriff ist, noch viel weniger vermag sie hier das Problem zu bezeichnen, geschweige in Lösung zu bringen. Deswegen dürfen wir auch bei der Bewegungsempfindung und der Bewegungsvorstellung nicht stehen bleiben. Und wie wir von der Empfindung und der analogen Begehrung weiter geschritten sind zu dem Denken und dem analogen Affekt, so müssen wir nun in diesem Momente des Affektes, dem des reinen Denkens entsprechend, einen reinen Ursprung zu bezeichnen versuchen.

Die Tendenz möge uns diese Analogie bezeichnen.

Zunächst wird durch sie der Zusammenhang ersichtlich zwischen der reinen Bewegung und der des Strebens. Tendenz entspricht zunächst dem Impetus und Impulsus, noch deutlicher der propensione Galileis. Sie drückt den Ursprung der Bewegung aus. Und das ist ja die prinzipielle Forderung. Die Spannung zur Bewegung ist die Entfaltung zur Bewegung, mithin die Erzeugung derselben. Zugleich aber erinnert der Ausdruck an die Begehrung, an die Bestrebung.

Die Bestrebung ist richtiger als die Begehrung; daher diese der Reinheit unzugänglich bleibt, denn die Begehrung ist schlechterdings ein transitives Wort; sie hat das Ziel in sich, auf das sie

sich erstreckt. Die Bestrebung dagegen bezeichnet einen innern Zustand, eine innere Tätigkeit, in welcher das Bewusstsein selbst sich ausdehnt. Und diese Expansion des Bewusstseins hat ihren Anfang, vielmehr ihren Ursprung in dem, was wir als Tendenz bezeichnen möchten.

Die Tendenz ist das Reine des Affekts. Sie bricht hervor; sie quillt hervor; woher und woraus? Aus sich selbst. Und nur aus sich selbst soll sie hervorgehen. Diese Bedeutung der Selbstbewegung soll die Tendenz ausdrücken. Man sage nicht, aus dem Bewusstsein quelle diese Tendenz hervor; denn das Bewusstsein ist nicht vorher da, bevor diese Bewegung aus ihm hervorgeht. Die Bewegung bringt sich selbst hervor, und darin zugleich das Selbst, wenigstens die Anlage zum Selbst.

Doch diese Bedeutung der Selbstbewegung für das Selbstbewustsein darf uns jetzt noch nicht interessieren; jetzt gilt es das volle Interesse für die Selbstbewegung in der Bedeutung des reinen Ursprungs der Bewegung, und zwar auch für den Appetitus. Wie die physikalische Bewegung in ihrer mathematischen Grundform keinen andern Inhalt kennt als denjenigen, welchen sie in der infinitesimalen Realität erzeugt; während sie für den sonstigen Inhalt der Bewegungs-Materie auf die Substanz recurriert, so ist auch für die Bewegung des Strebens nicht nur kein Inhalt gegeben, sondern auch kein anderer gesetzt. Es handelt sich für sie um gar keinen andern Inhalt als um das Streben selbst.

Diese exklusive Bedeutung in Bezug auf nicht nur jeden auswärtigen, sondern auch jeden andern Inhalt, als den das Streben selbst bildet, soll die Tendenz bezeichnen. Dadurch wird das Streben unabhängig und souverän in sich selbst. Und diese Souveränität ist das Merkmal der Reinheit in erster Linie. Hierdurch wird der Affekt von allem Verdacht des Sinnlichen und des Aeusserlichen, des Pathologischen gänzlich befreit. Die Normalität des Bewusstseins wird durch diese Innerlichkeit der Tendenz sichergestellt. Sie ist die erste Bedingung der Reinheit.

Wenn wir so in der Tendenz, der Reinheit gemäss, jeden gegebenen Inhalt ausschliessen, das Hervorbringen ihrer selbst als ihren alleinigen Inhalt erkennen, so kommen wir dadurch zu der Unterscheidung, die notwendig ist zwischen

Digitized by Google

der Tendenz, als dem Ursprung des Willens, und der äussern Bewegung. Die physikalische Bewegung geht nach Aussen; ist dadurch charakterisiert. Das Aussen wird zwar durch den Raum erzeugt; und die Bewegung muss, als solche, den Raum auflösen. Aber sie gewinnt sich die Leistung des Raumes befestigter wieder an der Substanz zurück, welche ihrerseits sich des Raumes bemächtigt und bedient. So kann die Bewegung die Beziehung auf das Aussen festhalten; obwohl sie zunächst es auflöst und in Fluss bringt. Ihr Objekt und ihr Problem ist nichts Anderes als die Aussenwelt, die physikalische Natur. Und die Methode der Reinheit soll nur die Realität dieser Natur begründen.

Anders dagegen steht es um den Willen. Zwar wird auch er auf die sittliche Aussenwelt in Recht und Staat zu richten sein; aber es handelt sich eben um die genaue Unterscheidung der sittlichen Aussenwelt von der physikalischen. Auf dieser Unterscheidung beruht der Unterschied von Logik und Ethik. Daher soll die Tendenz die Restriktion auf das Innere fixieren. Und so entsteht im Begriffe, im Problem des Inhalts der Unterschied zwischen dem Aeussern und dem Innern. Auch die Tendenz ist Bewegung; aber diese Bewegung geht nicht nach Aussen, sondern immer nur auf das Innere; und wo sie auf ein Aeusseres zu gehen scheint, da fasst sie es nur im Gehalt, nicht etwa nur im Rahmen dieses Innern.

Es liegt ein scheinbarer Widerspruch in dieser Bedeutung der Tendenz. Sie kennt nur sich selbst und sucht nur sich selbst; strebt aber, ihrem Begriffe nach, über sich selbst immerfort hinaus. Sie strebt nicht zu anderen Dingen fort; denn auf das Ding war von Anfang an das Streben nicht gerichtet. Wenn es sich also fortsetzt, so muss diese Fortsetzung sich nur auf die Tendenz selbst beziehen. Die Fortsetzung aber fordert der Begriff der Tendenz. Sie widerstrebt dem Stillstand. So scheint sie ebenso sehr als Selbstauflösung, wie als Selbsterzeugung sich beständig zu wiederholen und fortzusetzen. Das scheint ein Widerspruch im Begriffe der Tendenz, als dem Ursprung des Willens zu sein. Dieser Schein rührt von einem vielfachen Irrtum her.

Der allgemeinste Grund für den Irrtum dieses Einwands liegt in der unkritischen Ansicht vom Bewusstsein und vom

Digitized by Google

Selbstbewusstsein, an welcher auch die Psychologie teilnimmt. Wenn die Tendenz über sich hinausstreben soll, ohne auf ein äusseres Ding zu gehen, so fasst man dies so auf, als ob die Tendenz über das Bewusstsein hinausstreben sollte. Indessen das Bewusstsein ist ja noch gar nicht vorhanden; es soll ja erst constituiert werden. Auch für die Psychologie wäre so das Problem einzurichten, geschweige für die Ethik, die aus ihren methodischen Voraussetzungen heraus den Begriff des Willens zu bilden hat. Es ist daher ein methodischer Grundfehler, wenn der Wille aus dem Selbstbewusstsein hergeleitet wird.

Das Bewusstsein darf nicht als vorhanden angenommen werden, geschweige das Selbstbewusstsein. Wie das Bewusstsein an seinem Teile, so soll insbesondere auch das Selbstbewusstsein durch den Willen erst erzeugt werden. Deshalb darf man also auch nicht sagen, die Tendenz gehe nicht auf ein äusseres Ding, sondern nur auf das Bewusstsein, geschweige auf das Selbstbewusstsein; sondern man muss sagen, die Tendenz gehe nur auf sich selbst und über sich selbst hinaus. Nur das innere Selbst mag des Gegensatzes zum Aussen wegen als unanstössiges Correlat gestattet sein.

Der Einwand ist nun also beseitigt, dass die Tendenz, sofern sie über sich selbst hinausstrebt, das Innere nicht bilden könne, weil sie es zerstöre. Es ist keine Zerstörung, welche in diesem Hinausstreben der Tendenz über sich selbst verübt würde. Diese Meinung kann nur entstehen, wenn man das Bewusstsein als einen Herd, als eine gegebene Sache annimmt; nicht aber als ein Problem, dessen Bearbeitung zu versuchen ist. Die Tendenz, welche über sich selbst hinausgeht, zerstört sich selbst nicht; sondern sie wird über sich selbst gleichsam fortgeführt.

Der Begriff der Tendenz definiert sich in dem Merkmal der Mehrheit. Die Isoliertheit schliesst er aus. Sie wäre nicht Reinheit; sie schiene nur so. Hierdurch aber kommen wir auf eine neue Schwierigkeit. Die Tendenz bedeutet uns jetzt die Mehrheit von Tendenzen. Wir sagen nicht die Verbindung von Tendenzen; denn wir haben aus der Logik gelernt, dass der Ausdruck der Verbindung irreführend und illusorisch ist.

Digitized by Google

Worauf beruht die Verbindung, die man meint? Sie kann nur durch einen Begriff vollzogen werden. So nennen wir besser sogleich einen Begriff, also den der Mehrheit. Wenn nun aber die Tendenz als Mehrheit der Tendenzen zu verstehen ist, so entsteht die Schwierigkeit, wie sich dabei der Ursprung des Willens und die Richtung des Willens überhaupt von der des Denkens und der Vorstellung überhaupt unterscheiden lasse. Mehrheit bedeutet ein Urteil des reinen Denkens. Wenn daher die Tendenz die Mehrheit der Tendenzen bedeutet, wie unterscheidet sich alsdann die Richtung des Willens von der Urteilsrichtung des Denkens?

Man könnte die Antwort auf diese wichtigste Frage in der Unterscheidung der Tendenz selbst von dem Ursprung und der Realität im Denken suchen. Aber dieser Weg wäre ein Abweg. Denn wenn es zur Mehrheit im Denken kommen soll, so bedarf es der Zeit. Und die Zeit ist Anticipation; sie geht unmittelbar auf die Zukunft hin. Die Tendenz kann daher an und für sich nicht praegnanter den Charakter der Vorwegnahme haben, als derselbe der Zeit und also dem Denken eigen ist. Nun beruht aber, so scheint es, die Mehrheit auf der Anticipation. Wenn daher die Tendenz die Mehrheit der Tendenzen bedeutet, so könnte die Anticipation an sich diese Mehrheit nur als Denken bilden, nicht aber als Willen. Wir müssen daher auf die Charakteristik des Denkens zurückblicken, um die neue Richtung, die die Mehrheit der Tendenzen für den Willen einschlägt, von der Richtung des Denkens zu unterscheiden.

Wir wissen, dass die Verbindung ein irreführender Ausdruck ist; er löst nicht nur das Problem nicht, welches er zu lösen sich das Ansehen gibt, sondern er gibt dem Problem auch einen ungenauen Ausdruck. Wenn die Verbindung Vereinigung soll werden können, wie sie dieses werden muss, so muss die Sonderung der Einigung die Wage halten. Daher ist vorzugsweise die Sonderung das Mittel der sogenannten Verbindung, welche das Denken ausmacht. Je genauer die Sonderung sich durchführt, desto inniger wird sie. Aber die Innigkeit verbindet schon die Sonderung mit der Einigung. Immer ist es und bleibt es die Sonderung, in welcher die Arbeit und der Erfolg des Denkens beruht.

Digitized by Google

Anders muss das Wollen verfahren. Man darf sich jetzt durch den etwa entstehenden Gedanken nicht irre machen lassen, dass doch auch das Wollen genaue Sonderung der Elemente und Motive fordere; denn diese Forderung und der Grad ihrer Befriedigung hängen von der Verbindung ab, welche zwischen dem Begehren und dem Denken obwalten muss, wenn das Begehren zum Wollen sich entwickeln; richtiger ausgedrückt, wenn aus dem Begehren Wollen entstehen soll. Von dieser Bedingung müssen wir jedoch an dieser Stelle absehen, um das Eigentümliche der Tendenz, als des Ursprungs des Affekts, genau zu erkennen. Wenn wir aber so von der Complikation mit dem Denken absehen müssen, so dürfen wir den Unterschied zwischen Wollen und Denken an dieses ihr beiderseitiges Verhältniss zur Sonderung anknüpfen. *Das Denken beruht auf der Sonderung; die Tendenz widerstrebt der Sonderung.*

Wie kann denn nun aber die Verbindung; oder, wenn wir von ihr nicht reden dürfen, die Mehrheit der Tendenzen entstehen? Man wird nicht antworten wollen, dass diese Mehrheit an sich entstehe; denn das wäre keine Antwort auf die Frage. Nach dieser Antwort wäre die Mehrheit nur ein Produkt des Denkens, während die Frage sie als ein Produkt des Willens, und daher als ein Selbsterzeugniss der Tendenz fordert. Die Tendenz kann doch nur als Einheit, so scheint es, in sich selbst entspringen. Weiter meint man die Forderung der Reinheit für die Tendenz nicht treiben zu können.

Hier steckt der Grund des Irrtums. Man glaubt auf die Mehrheit der Tendenzen die Forderung der Reinheit nicht erstrecken zu brauchen; denn die Mehrheit kann man ja vom Denken beziehen. Dass diese Mehrheit des Denkens aber einen andern Sinn hat, dass sie vornehmlich auf die Sonderung geht, das wird nicht beachtet. Daher müssen wir die Frage in aller Strenge widerholen: *wie kann die Mehrheit der Tendenzen in dem Begriffe der Tendenz liegen?* Das ist ja doch der genauere Sinn der Frage, wie die Mehrheit der Tendenzen entstehen könne.

Die Formulierung der Frage muss schon die Antwort enthalten. Es liegt im Begriffe der Tendenz, als des Ursprungs des *reinen* Willens, die Mehrheit der Tendenzen zu bedeuten. Im

Digitized by Google

Denken ist die Abstraktion eines isolierten Elementes zulässig. Freilich kann es nicht bei dieser Isolierung allerwege sein Bewenden haben; aber darum handelt es sich jetzt nicht. Für den Willen dagegen ist die Abstraktion eines isolierten Elementes sinnlos; daher ist sie für den Begriff der Tendenz unzulässig. *Die Tendenz bedeutet schlechterdings die Tendenzen.*

So ergibt sich der *Unterschied zwischen dem Willen und dem Denken.* Ein isolierter Vorgang wäre Bewegung, nämlich physikalische; also Denken, nicht aber ein Element der Begehrung. Selbst zu einer Reflexbewegung würde mehr zu fordern sein. So erkennen wir denn in dieser Mehrheits-Bedeutung der Tendenz beinahe schon mit psychologischer Deutlichkeit, wie sich die Tendenz zur Grundlage des Willens eignet, sofern derselbe als von der Begehrung ausgehend bestimmt werden muss. Und dennoch bleibt der Unterschied vom Denken klar und bestimmt, obzwar die Anticipation hier wie dort wirksam ist.

Der rastlose Fortgang der Bewegung bildet psychologisch das Eigentümliche der Begehrung. Die Begierde hüpft vor uns her. Sei es Verfolgung (δίωξις), oder Flucht (φυγή), wie positiv oder negativ die Begierde in der griechischen Bildersprache bezeichnet wird, immer ist es der rastlose Lauf, das scheinbar endlose Fortstürmen, was die Begierde auszeichnet. Nicht ein Uebermass, sondern den idealisierten Begriff der Begierde zeichnet der Dichter in dem Worte, dass der Genuss selbst schmachtet nach Begierde. Vielleicht liegt in dem Verschmachten ein fingiertes Zuviel; denn in der Begierde selbst ist der Genuss wiederum auch nicht ganz verlöscht. Es ist ein unaufhörlicher Wechsel; und auf den Wechsel kommt es an. So urteilt nicht nur der abwehrende Moralist. So muss auch die Charakteristik der Tendenz für die Ethik und daher für den reinen Willen angelegt werden.

Woher kommt nun dieser rastlose Fortgang? So darf man nicht fragen. Die Antwort könnte nur sein: aus der Definition kommt er. Das ist der Sinn der Tendenz von Anfang an, dass sie über sich selbst, das heisst uns jetzt, *über die Abstraktion ihres isolierten Ansatzes hinaus* schreitet, dass sie sich zur Mehrheit forttreibt. Es ist kein fremdes Element des Denkens, welches diese Mehrheit an ihr hervorbringt; sondern es ist ihr eigener Trieb und der Begriff dieses Triebes, der diesen Fort-

Digitized by Google

schritt in ihr hervorruft. Der Fortgang ist Fortschritt; er entfaltet die Bedeutung, die von Anfang an der Tendenz eigen ist. Es ist daher nur die Selbstentfaltung der Tendenz, welche in dem rastlosen Fortgang, den wir als Begehrung kennen, sich vollzieht.

Und diese Selbstentfaltung der Tendenz steht im Einklang mit der Anticipation, welche die Grundbedingung aller Reinheit ist; und welche für die Begehrung von besonderer Praegnanz ist. Das Fortstürmen von Tendenz zu Tendenz scheint eine rastlose Fortführung der Anticipation zu sein, und am besten sich auch psychologisch als solche zu erklären. Die neue Tendenz, zu der das Streben weitergeht, wird vorweggenommen; sie hinkt nicht der Vorstellung nach; sie eilt ihr voraus; und der Vorstellung bleibt nur übrig, das anticipierte Motiv so gut oder so schlecht es gehen mag, im Begriffe zu fassen. Ehe der Laut es geformt, und ehe der Gedanke es gezeichnet hat, hat die Tendenz ihren Sprung wie ins Leere getan. Aber das Leere ist nur ein Vorwärts; und alles Streben ist ein solches Fortschreiten und Vorschreiten in ein erst zu entdeckendes, zu erfindendes Gebiet.

Hier kann die Continuität beachtet werden, wie auch sie sich hier zu bewähren vermag. Im Denken ist die Continuität durch fortzuführende Neuerzeugung der Realität bedingt. Diese Forderung scheint im Denken erfüllbar, weil es eben auf Sonderung beruht. Die Sonderung fordert und ermöglicht die Neuerzeugung. Hier aber kommt es ja nicht sowohl auf die Sonderung, als vielmehr immer nur auf den Anschluss an, der durchaus nicht abgebrochen werden darf; ausgenommen freilich in der Abstraktion des einzelnen Falles; nicht aber in der Definition des Begriffs. Da scheint die Continuität gar nicht angebracht zu sein; nicht nur nicht anwendbar, sondern gar nicht am Platze zu sein. Diese Einwendung widerspräche jedoch dem Problem des reinen Willens. Die Continuität muss gefordert werden, wenngleich nur der Analogie nach; die Frage kann nur sein, ob sie durchführbar ist. Dieser Frage aber begegnet die Tendenz. Das Analogon, welches sie zur Realität bildet, besteht in dieser ihrer Disposition zur Continuität. Wie sehr immer der Fortgang von Tendenz zu Tendenz gefordert wird, so ist dieser Fortgang doch nur als Neuerzeugung gemäss der Continuität zu

Digitized by Google

denken. Sonst wäre der Fortgang nicht der Fortschritt in der Entwicklung des Begriffs; sondern es würde ein Abfall vom Begriffe zu vermerken sein.

Wir können aber auch psychologisch schon den Wert uns klar machen, den diese Anwendung der Continuität hat; somit den Einwand verscheuchen, als ob es sich nur um eine schematische Durchführung dabei handelte. Und diese psychologische Illustration wird ja selbst ihre Beglaubigung, und also wohl auch ihren Grund und Anlass in einer wichtigen Distinktion der Ethik finden. Wenn nämlich die Begehrung nicht auf Neuzeugung beruht, wenn sie nur Fortsetzung desselben Motivs ist, dann nennt man die Begehrung nicht Willen, sondern Leidenschaft. Auf der Verjährung kann doch wahrlich der Begriff der Leidenschaft nicht beruhen; wie lange sie sich eingenistet habe, das muss belanglos sein. Das aber macht einen Unterschied, ob die Begehrung sich nur fortspinnt, oder aber sich neu erzeugt. Und so unterscheidet sich durch diese continuierliche Neuerzeugung, welche für die Tendenz charakteristisch ist, in dieser zugleich der Affekt von der Begierde; denn die Grundlage des Affekts für alle Complikationen, die er einzugehen hat, soll die Tendenz bilden.

Bevor wir diese weiteren Complikationen überschauen, können wir uns doch über die Richtung Rechenschaft geben, welche wir in dieser Grundlegung des reinen Willens verfolgen. Wir suchen den Affekt zu Ehren zu bringen; wir setzen ihn für das Eiferartige (θυμοειδές) ein. Und das ganze genus proximum für diese Species des Affekts ist uns die Bewegung. Das ist aber nur die eine Richtung unserer Charakteristik. Sie geht scheinbar den physiologischen Weg; Bewegung und Affekt werden als die Grundlagen des Willens gesetzt. Der Wille soll jedoch der reine Wille werden. Demgemäss muss die Grundlegung andererseits den logischen Weg nehmen.

Und die Logik hatte diesen Weg geöffnet. Die Bewegung ist nicht nur für die Mechanik eine Kategorie; sondern sie ist schon für das Urteil der Mehrheit in der Zeit wirksam. Daher wird die Methode der Reinheit dem Problem des Willens zugänglich. Es ergibt sich sonach die Tendenz als das Analogon der Realität. Wie diese, dem fundamentalen, dem

Digitized by Google

denkgesetzlichen Urteile des Ursprungs gemäss, das Element als solches und als den Grund des Inhalts constituiert, so bezeichnet auch die Tendenz gleichsam den absoluten Ursprung des Willens, als der Bewegung. Diese ist nicht gegeben und wird nicht empfangen; sondern sie wird in diesem Ursprunge der Tendenz erzeugt.

So hält die Tendenz den Zusammenhang mit dem reinen Denken aufrecht. Zugleich aber biegt sie wieder in die Richtung des Affekts ein. Diese Umlenkung wird durch die Anticipation gefördert, welche zwar schon in der Zeit wirksam wird, welche jedoch von besonderer Praegnanz für die Begehrung ist, so dass sie erst von dieser auf die Zeit übertragen zu sein scheint. Während nun aber die Begehrung ein ungereinigtes Problem bezeichnet, wie der analoge Begriff der Empfindung, so bahnt der Affekt die erforderliche Reinigung der Begehrung zum Willen an; während die Tendenz nur als Reinigung des Bewegungsmotivs der Begehrung gedacht werden könnte.

Der Affekt soll dieses anscheinend sinnliche Element als ein reines geltend machen. Die Reinheit muss den Unterschied klarstellen, der zwischen der Begehrung und dem Willen, also auch dem Affekte, zu errichten ist, auf den es bei dem ganzen Problem des Willens ankommt. Dieser Unterschied geht auf den Gegensatz zu dem Gegebenen aller Art. Das Begehren geht auf ein Ding; es sei Speise oder Besitz oder Herrschaft. Der Wille, sofern er ein reiner ist, hat gemäss und vermöge der Methode der Reinheit seinen gesamten Inhalt sich erst zu erzeugen.

Unter den Begriffen auf der theoretischen Seite der Grundlage des Willens haben wir den Vorsatz von der Absicht unterschieden; und zwar dahin, dass die Absicht mehr der Seite des Denkens zufiel, während der Vorsatz auf die Seite des Affekts hinneigen sollte. Mit dem Affekte muss nun aber auch der Vorsatz dem entscheidenden Interesse der ganzen Unterscheidung und Untersuchung zu dienen haben. Der Vorsatz darf sich seinen Inhalt nicht geben, nicht vorsetzen lassen. Man könnte meinen, das Denken müsste doch berechtigt sein, den Vorsatz zu leiten. Freilich soll es dies; aber diese Leitung darf nicht so verstanden werden, dass das Denken einen

Digitized by Google

lediglich theoretischen Inhalt dem Affekte vorsetzen dürfte; der Inhalt des Affekts, also des Vorsatzes, wie sehr er durchdacht werden muss, kann doch nur ein praktischer, ein Willensinhalt sein. Daher muss der Vorsatz seinen affektiven Charakter behaupten, auch für die reine Erzeugung seines Inhalts.

Diesen doppelten Sinn des Vorsatzes, in dessen Einheitlichkeit übrigens der Wert des Begriffs für die ethische Charakteristik besteht, soll uns der Terminus Aufgabe zum Ausdruck bringen. Die Aufgabe widerspricht zunächst dem Gegebenen; sie enthält selbst das Gegebene; sie macht es aus. So dient die Aufgabe der Reinheit. Der Inhalt wird in ihr reiner Inhalt. Die Aufgabe kann sich immer noch auf ein äusseres Ding beziehen; aber diese Beziehung kann nur äusserlich, nur übertragener Weise stattfinden. Es müsste denn von vornherein klar sein, dass das äussere Ding den Affekt kommandieren und sich ihm vorsetzen könne. Die Aufgabe bezieht sich vielmehr vorzugsweise auf die Innenwelt dieser Strebungen und Tendenzen, in denen allein sie sich zu vollziehen hat.

Wir haben in der Logik den Begriff der Aufgabe auch für die allgemeine Charakteristik des Denkens im Urteil herangezogen; aber auch da für die Zusammenwirkung der Methoden, welche im reinen Denken sich ergänzen, so dass keine derselben ihren Lauf vollenden kann, sondern immer gleichsam halbwegs von der andern abgelöst werden muss. Es ist also eine Art von praktischer, von Willens-Aufgabe, welche so dem Denken gestellt wird. Denn vorwiegend gehört die Aufgabe dem Gebiete des Willens an. Und sie macht es deutlich, dass es nur der eigene, der selbst vorgesetzte Inhalt ist, den der Affekt bearbeitet, den er sich aufgibt.

Es ist, als ob die Tendenz in ihrem Fortgange sich selbst darlegen, nur ihre Kraft und ihren Quell ausmessen wollte, wie weit sie unerschöpflich seien. Wenn die Aufgabe dennoch in einem Gegenstande erscheint, so sei er nur das Mittel, um diesen Eigenwert des Affekts darzutun. Ist es uns doch auch psychologisch sehr bekannt und deutlich, dass ein bestimmter Inhalt, ein genau gedachter, ja auch nur ein deutlich vorgestellter Gegenstand gänzlich zu fehlen scheint, während dennoch der Affekt, wie er gewöhnlich genommen wird, in heftigen Sprüngen

Digitized by Google

und Erschütterungen sich ergeht; wie wenn er ein Spiel mit sich selbst triebe. So wenig scheint es auf den Gegenstand selbst als Inhalt anzukommen. Diese Eliminierung des äussern Gegenstands ergibt und erklärt sich unter dem Zeichen der Aufgabe.

Was ist denn nun aber der Inhalt des Affekts, wenn die Aufgabe den äussern Gegenstand eliminiert? Diese Frage muss für den Begriff des Inhalts auf den Affekt selbst eingeschränkt, nicht etwa auf den zu denkenden, also vom Denken abhängigen Inhalt des Willens ausgedehnt werden. Als Inhalt des Affekts bleibt die Aufgabe selbst der alleinige und der volle Inhalt. Die Aufgabe selbst ist zugleich ihre Erfüllung; freilich nicht ihre Erledigung. Diese hängt von anderen Umständen ab; vor Allem vom Denken. Aber der Fortgang von Tendenz zu Tendenz, von Aufgabe zu Aufgabe schliesst die Erledigung aus; nämlich dem Begriffe dieses Fortgangs gemäss. Die Erledigung dieses Fortgangs wäre die Erledigung der Tendenz und des Affekts; wäre das Auslöschen des Willensursprungs. Die Erledigung der Aufgabe wäre ihre Vernichtung. Nur in dem Fortgange der Aufgaben kann die Aufgabe Vollzug und Lösung zugleich finden. Die Aufgabe macht den Affekt reflexiv und immanent; zugleich aber auch als eine Art und Richtung des Bewusstseins souverän und rein.

Diese ganze Grundlegung des reinen Willens im reinen Affekt widerspricht einer Ansicht, welche von den Zeiten der Sophistik ab nicht aus dem Felde geschlagen werden konnte, obwohl bereits Plato die entscheidenden Argumente gegen sie gerichtet hat. Heute wie damals wird als Grundlage des Willens das Gefühl von Lust und Unlust aufgestellt. Wir treten sogleich in die Erörterung der Sache ein, indem wir die historische Vorfrage stellen: wie ist es nur verständlich und denkbar, dass dieser Standpunkt nicht erschüttert werden konnte? Man kann buchstäblich nicht einmal sagen, dass die Argumente, die methodischen Begriffe und Wendungen sich erheblich verändert hätten. Sie sind sogar in der Psychologie der Hauptsache nach dieselben geblieben; ganz besonders aber in der Ethik. Und diese letztere Beharrung führt uns zur Antwort auf die historische Frage.

Digitized by Google

Kant bezeichnete alle Moralphilosophie, sofern sie auf Lust und Unlust gegründet wird, als **Eudaemonismus** und Egoismus. Damit aber ist die Antwort auf unsere Frage nur halb gegeben. Denn die Frage geht weiter: wie ist es zu verstehen und zu denken, dass erst Kant diesen Gegensatz gegen alle bisherige Moral erneuern konnte, während doch Plato mit aller Schärfe und Energie die Scheidung schon vollzogen hatte? Hatte sich denn trotz aller Religion gar nichts in der Welt verändert, so dass die **Sophistik** herrschend bleiben konnte? Oder ist etwa die Moralphilosophie nicht Sophistik, wenn sie Endaemonismus und Egoismus ist? Besteht doch der Unterschied zwischen Philosophie und Sophistik in gar nichts Anderem als in der Begründung der Erkenntniss aller Art im reinen Denken; nicht aber in Lust und Unlust.

Das ist der Unterschied, wie ihn **Plato** am Schlusse des Philebus in leuchtenden und brennenden Worten bezeichnet: auf der einen Seite steht die philosophische Muse; auf der andern die Ochsen, Pferde und die Tiere insgesamt, denen die Menge folge in dem Glauben, dass die Lüste uns die stärksten Führer für das Leben seien. Sie folgen ihnen darin, wie die Vögel den Wahrsagern. Eindringlicher und schlagender hat auch Kant selbst die Parole nicht formuliert. Wie konnte es nun kommen, dass das Weltalter der Sophistik scheinbar zwar seine Devisen veränderte; im tiefsten Grunde aber, in der Beibehaltung der Lust als des Wegweisers für das menschliche Leben nicht abgewirtschaftet, und die Herrschaft nicht verloren hat?

Wenn wir diese Frage jetzt beantworten wollten, so würden wir den stärksten und grössten Stilfehler begehen; wir würden den eigentlichen Inhalt dieser Ethik vorwegnehmen. Denn dieses Buch hätte kein eigenes, neues Problem, wenn es nicht auf diese Frage zugespitzt wäre; und wenn es nicht auf Grund dieser Frage an einem neuen Problem und an einer neuen Lösung der Ethik sich versuchen wollte.

Darin besteht die Erneuerung der Platonischen Ethik, welche **Kant** vollzog: dass er dem Egoismus gegenüber die **ausnahmslose Allgemeinheit** zum unverbrüchlichen Inhalt erhob. Und das war das Neue, dass er die **Menschheit** in diese ausnahmslose Allgemeinheit einsetzte. Diese war noch nicht bei

Digitized by Google

Platon als Idee bezeichnet, wenngleich Ahnungen davon der sterbende Sokrates aussprach, indem er auf Delphi, als den Nabel der Welt, hinwies, und indem er seine Jünger über Hellas hinaus in die Welt zu gehen ermahnte und tröstete.

Diese Menschheit war von den Propheten erdacht und erfüllt worden; sie hatten ihr Vaterland darum preisgegeben. Kant aber war bei dieser Idee der Menschheit nicht stehen geblieben, sondern er hatte sie an dem unmissverständlichen Beispiel ökonomischer Begriffe verdeutlicht, verengt, und doch universell praecisiert; wir werden dies später zu betrachten haben. Und wir werden dann zu erkennen haben, dass damit auch im geschichtlichen und im politischen Sinne eine neue Weltansicht sich auftat; nicht etwa nur ein neues Prinzip der wissenschaftlichen Ethik.

Denn das war Kants Sinn bei jener schroffen Scheidung, die er zwischen seiner Ethik und aller andern, ausser der Platonischen, zog: dass er dadurch aller andern angeblichen Ethik den Charakter der Wissenschaft und der Philosophie absprach. Sie konnte zusehen, wie sie bei der Metaphysik Unterkunft fände. Die Wissenschaft der Ethik konnte aber erst wiedererstehen, indem der Begriff des Menschen, wie Sokrates ihn entdeckt hatte, dem neuen, dem anbrechenden Weltalter gemäss zur Wiederentdeckung kam: in der Idee der Menschheit. Und es war nicht die kosmopolitische Menschheit allein, in welcher der Begriff des Menschen dem Zeitalter der Humanität gemäss wiedergeboren wurde; sondern es war die soziale Menschheit, die den Begriff des Menschen für jegliches Volk selbst und damit erst für die Menschheit zur politischen Wahrhaftigkeit, und dadurch erst zur ethischen Bestimmtheit brachte.

In diesem Gegensatze zu aller Moral, die nicht aus dem Begriffe des reinen Willens allein die Ethik erzeugt, und die daher auf die Mächte der seitherigen Kultur sich stützt, und zu deren bequemer Beglaubigung auf die angebliche und anscheinende Natur des Menschen und der Menschen sich beruft; im Gegensatze zu der gesamten Weltansicht, welche die Selbstsucht als den Grundtrieb und die Grundkraft des Menschenherzens anpreist; im Gegensatze gegen diese Moral und Weltan-

Digitized by Google

sicht der Sophistik fassen wir hier den Gegensatz gegen Lust und Unlust als die Triebfeder des sittlichen Geistes.

Um diese Opposition durchzuführen, worin die Grundlegung des reinen Willens schon zu gipfeln scheinen könnte, sollen uns die Tendenz und die Aufgabe von Nutzen werden. Die Aufgabe ist selbständig und erschöpfend in ihrem Inhalt, wie sie in der Tendenz entsteht, und in dem Fortgang der Tendenzen sich erhält. Und diese machen auch den Affekt selbständig in seiner Innerlichkeit. Alle diese Begriffe würden der Selbständigkeit und somit der Reinheit verlustig gehen, wenn sie nur Vertreter und gleichsam Ableger von Lust und Unlust wären.

In diesem beherrschenden Zusammenhange mit der geschichtlichen Ansicht aller bisherigen Politik fassen wir hier den allgemeinen psychologischen Grundgedanken von Lust und Unlust, als den unbezwinglichen und zugleich untrüglichen Grundmächten des Bewusstseins. Vielleicht darf man sagen, dass die psychologische Ansicht von Hunger und Liebe, als den einzigen ausschlaggebenden Trieben der Welt, sich nicht hätte behaupten und nicht als eine selbstverständliche Wahrheit gelten können, wenn nicht alle Weltlage der seitherigen Geschichte den Satz unterstützt hätte. Um das Individuum allein scheint sie sich zu drehen; das Individuum allein scheint die Welt zusammenzuhalten. Das Individuum aber hat sein unfehlbares Lebensgesetz in Lust und Unlust. Und eine solche Welt in den Klammern des Individuums soll die sittliche Welt oder wenigstens das Vorspiel derselben sein.

Dabei macht es sogar wenig Unterschied, ob die Politik dynastisch oder national geführt wird. Ist es doch auch in der nationalen Politik das Individuum, welches zum Handlanger des Dynasten wird, wenngleich als Missionar der nationalen Idee. Denn wo die Nation selbst das allerletzte Ziel der Politik bildet, da ändert sich nur scheinbar die Devise, indem Subjekt und Prädikat sich ändern: das Volk sind Wir. Und diese Wir sollten freilich alle Ich sein; aber wer wird so buchstäblich ein politisches Programm verstehen wollen. So bleibt es bis auf Weiteres bei den bevorzugten Individuen, von denen doch einmal der Lauf der Geschichte abhänge; und alle Anderen haben sich an dem Glanz des Wortes der Nation zu sonnen.

Digitized by Google

Daher bleiben Lust und Unlust als die unverfänglichen Triebfedern gelten; denn sie treiben das Individuum, und in ihm die geschichtliche Welt. Oder würde etwa das politische Individuum von sittlichen, von allgemeinen Ideen massgebend geleitet und bestimmt? Dann wäre es ja beinahe um seine Genialität geschehen; denn die sittlichen Ideen hat es ja mehr oder weniger mit der Menge und mit den Stubengelehrten gemein. Nein, es muss ein elementarer Trieb in einem politischen Heros, und wenn er selbst zum nationalen geläutert wird, walten; oder vielmehr drängen und hervorbrechen. Wie eine Naturmacht, wie die Lava aus einem Krater meint man die Ursprünglichkeit einer politischen Kraft fassen zu müssen. Als solche Urkraft des Individuums gilt das Gefühl von Lust und Unlust. Da wir nun aber dieses isolierte Individuum hier widerlegen und ausschalten wollen, so müssen wir Lust und Unlust als Prinzip bekämpfen.

Indessen überfallen uns schwere Bedenken bei diesem Beginnen. Erscheinen Lust und Unlust doch als der unersetzliche Ausdruck des Lebens- und Kraftgefühls des Menschen. Wer wird bei Lust nur an die Wollust denken. Man steht doch nicht mehr im Mittelalter, dem Concupiscentia die allgemeine Sünde, und somit die allgemeine Spur der Menschlichkeit bedeutete. Es könnte scheinen, als ob nazarenischer Asketik das Wort geredet werden sollte, wenn die Lust verdächtigt wird. Freilich ist die Lust vorzugsweise die der Geschlechtsliebe; aber was gäbe es Mächtigeres und Höheres? Mann und Weib, und Weib und Mann reichen an die Gottheit an. Wie das freilich der Genius meint, wäre es nicht nur abgeschmackt, sondern sündhaft, daran Anstoss zu nehmen. Was aber die falsche, die gleissende Kunst und die darauf gepfropfte dreiste Theorie aus dem Gedanken der Unschuld zu machen wagt, das ist ebensosehr sittlich wie aesthetisch Verirrung und Verderbniss. Also der Zusammenhang von Lust und Wollust bleibt ein Warnungszeichen, auch aus dem Gesichtspunkte der menschlichen Schöpferkraft und der höchsten Lebensenergie.

Ein anderer Einwand hängt mit diesem zusammen. Es könnte scheinen, als ob auch dem aesthetischen Gefühle hiermit die Fehde angesagt würde. Beruht doch alles Gefühl und alles Schaffen der Kunst auf der Liebe, also auf der Lust. Als

Digitized by Google

die Aesthetik endlich selbständig wurde, wurde sie es unter diesem Zeichen. Und auch Kant begründete sie unter der Fahne dieses Seelenvermögens. Indessen gerade dieser Einwand spricht für unsere These. Kant hätte die Aesthetik nimmermehr zu einem dritten Gliede seines Systems gestalten können, wenn er nicht das zweite Glied in der Ethik befestigt hätte. Vielleicht hatte Plato diese Besorgniss vor einer selbständigen Aesthetik zurückgeschreckt: dass man die Idee des Schönen mit der Idee des Guten unaufhörlich verwechseln würde. Eine Idee war ihm auch das Schöne; aber Plotin sollte nicht Recht erlangen, dass das Schöne zur Gottheit würde. Die Ethik kann ihre Selbständigkeit nicht durch ein Prinzip gewinnen, welches sie mit der Aesthetik zu teilen hätte.

Und wenn es den Anschein hat, als ob in der Liebe Ethik und Aesthetik schwesterlich verbunden wären, so muss in diesem Scheine vielmehr eine tiefe Warnung erkannt werden. Das Dichterwort vom Hunger und der Liebe lässt freilich auch die Liebe an diesem Heiligenschein teilnehmen; aber darum bleibt sie doch dem Hunger beigesellt. Es ist nicht allein die Rücksicht auf eine selbständige Ethik, sondern ebenso diejenige auf eine selbständige Aesthetik, welche die Lust, als ein Prinzip der Ethik, ausschliesst.

Man könnte ein Argument für Lust und Unlust endlich aus dem Umstande herleiten, dass sie nicht nur universell seien, nämlich für alle Lebewesen gelten; sondern dass sie auch die Summe und Totalität aller Lebenstätigkeit zum unzweifelhaften Ausdruck brächten. Die Universalität kann als abgetan gelten; ist sie doch vielmehr nur auf die Individuen, also auf die Mehrheit, nicht aber etwa auf die Allheit derselben bezogen; denn das Letztere wäre die Vorwegnahme dessen, was hier das Problem bildet. Aber die Totalität könnte noch eine Schwierigkeit bilden. Es könnte scheinen, als ob in der Tat alle Lebensenergie auf Lust und Unlust, als auf ihren einfachsten Ausdruck, zurückführbar wäre, so dass die Summe des Lebens in diesem Lebensgefühle enthalten wäre. Indessen beruht auch diese Ansicht auf einem Irrtum.

Dieser Irrtum soll uns hier nur methodisch beschäftigen. Angenommen selbst, dass die Totalität der Lebensenergie in Lust

Digitized by Google

und Unlust resultierte, so läge darin gerade der Nachteil in der Benutzung dieses Gefühls für den Willen. Denn im Willen, nämlich im reinen Willen, handelt es sich nicht schlechthin um die Totalität; sondern gerade im Gegenteil um die Isolierung und um die Möglichkeit einer neuen Isolierung. Das ist eben der Unterschied von der gewöhnlichen psychologischen Bedeutung des Willens: dass der letztere als eine Totalkraft gedacht wird, aus welcher, wie aus einer Quelle, vielmehr wie aus der Seele, also aus dem Wesen die Erscheinung hervortrete. Der reine Wille dagegen soll das Prinzip werden, kraft dessen das Einzelne bestimmbar werden könne; nicht in Summa schon bestimmt, etwa aus der Gesinnung und dem Charakter vorherbestimmt erscheinen dürfe. Um Isolierung handelt es sich für die Beurteilung, weil ebenso auch für die Aeusserung des Willens in der Tat.

Darin liegt und dahin geht nun der Unterschied zwischen der Lust und dem Affekte, zu dem wir hier die Tendenz ausprägen. Während Lust und Unlust bei aller ihrer Heftigkeit doch nicht aus dem Schwanken herauskommen, wurzelt der Affekt in Einseitigkeit, und daher Lust und Unlust gegenüber in einer Neutralität. Dieser bedarf er zu der eigenen, einseitigen Energie, die er betätigt. Und auf diese einseitige Richtung der Tätigkeit kommt es an; ohne sie gäbe es keine Betätigung des reinen Willens, der das Urteil in Bausch und Bogen schlechterdings abwehrt. Wäre daher die Summe des Lebens durch Lust und Unlust zu ziehen, so dürfte uns diese Summe hier Nichts angehen; denn hier handelt es sich lediglich um eine Summe, welche aus den einzelnen Summanden selbst hinterher, nicht aber vorher, gezogen werden soll. Der Affekt bezeichnet diese eigene, isolierte Regsamkeit, diese selbständige, in jeder einzelnen Aeusserung entspringende Tätigkeitsweise. Deswegen verträgt sich der Affekt nicht mit dem Totalgefühl der Lust und Unlust.

Man könnte nun aber aus dem Mangel an Neutralität einen Vorzug machen. Lust und Unlust sind Mischgefühle. Man könnte darin ihre moralische Ehrenrettung begründet finden. Die Unlust, die jeder Lust beigewürzt ist, benähme der Lust den Stachel des Reizes; wie auch andererseits die Unlust

Digitized by Google

durch die Beimischung der Lust den Schatten der Depression verliere. Indessen ist dies der Gesichtspunkt, aus dem der Hedonismus in die Affektenlehre der Stoa und Spinozas übergeht. Und dagegen kommt es für den reinen Willen auf den Inhalt, auf den reinen Inhalt an. Die Mischgefühle können keinen Inhalt bilden, weil sie keinen begrenzten, keinen isolierten Inhalt bilden können. Bei ihnen könnte bestenfalls die Mischung selbst nur als Inhalt gelten; es wäre aber fraglich, ob alsdann nicht nur die Tätigkeit der Mischung, die der Entmischung entgegenstrebt, und also ein periodischer Process allein zum Inhalt würde.

Hier könnte nun die Meinung entstehen, als ob dasselbe, was wir durch den Affekt bestimmen möchten, gerade durch den Mischungscharakter von Lust und Unlust nicht minder, oder vielleicht noch besser bestimmbar würde. Denn auch der Affekt besteht in einer continuierlichen Neuerzeugung der Tendenz; auch er vollzieht sich also in einem Vorwärts von Tendenz zu Tendenz, von Strebung zu Strebung. Vielleicht könnte man meinen, dass Lust und Unlust diesen Wechsel und diese Dauer im Wechsel am besten veranschaulichten. Die Mischung dagegen macht den Unterschied deutlich und scharf erkennbar.

Der Affekt ist rein, und er führt sich von Tendenz zu Tendenz rein durch; für ihn kann es keine Mischung geben. Die Fortführung der Tendenz wird ihm zur Aufgabe. Die Aufgabe ist sein reiner Inhalt. Die Mischung dagegen könnte nur als Mischung selbst Aufgabe werden. Damit aber würde der Aufgabe der Wert des Inhaltes entfallen. Die Mischung ist unbestimmt und unbestimmbar. Sie selbst und sie allein ist sich der Inhalt und soll sich der Inhalt sein. Ihre Elemente sollen nicht selbständig werden; sondern nur in der Mischung, also nur im Ausschluss ihrer Isoliertheit zum Inhalt werden. Wenn anders daher der reine Wille im reinen Inhalte seinen Wert hat, und dieser reine Inhalt durch den isolierten Eigenwert bedingt ist, der einem jeden Schritte dieser Strebung zukommt, so muss er freigehalten werden von der Mischung, welche in Lust und Unlust liegt und liegen muss.

Der Gesichtspunkt der Mischung führt uns hier zu der durchschlagenden Consequenz, dass das Gefühl von Lust und Unlust einen Gegensatz, wenn nicht gar einen Widerspruch

Digitized by Google

bildet zu dem Inhalt, als dem Inhalte des reinen Willens. Nun erhebt sich dagegen aber auch wiederum harte Einsprache, und zwar von zwei Seiten aus. Einmal heisst es, Lust und Unlust lasten schwer genug auf dem Bewusstsein, so dass man ihnen das Schwergewicht des Inhalts nicht wohl bestreiten kann. Dieser Einwand ist für uns nicht stichhaltig. Für den Begriff des Inhalts ist nicht die Schwere der Belastung bestimmend, sondern allein die Genauigkeit der Isolierung. Desorientierender könnte der andere Einwand scheinen: aller Inhalt des Bewusstseins sei ja doch mit Lust und Unlust behaftet, mithin gehören diese schlechthin zum Inhalt, zum Inhalt des Bewusstseins aller Art, also füglich wohl auch zu dem des Willens.

Diesen Einwand müssen wir eingehender erwägen, obwohl der Anschein dabei entsteht und bestärkt wird, als ob wir uns in das Interessengebiet der Psychologie hineinbegäben. Wir wissen schon, dass wir der Psychologie nicht vorgriffen; denn sie hat von der Ethik zu lernen, was der reine Wille sei. Aber sie hat diesen reinen Willen mit den anderen Arten des Bewusstseins zu vereinbaren, um in dieser Vereinbarung die Einheit des Bewusstseins zu vollziehen. Diese Einheit und diese Vereinbarung ist ihr Problem; und in der Behandlung dieses Problems besteht ihre Selbständigkeit.

Da die Psychologie es nun aber mit dieser Vereinbarung der verschiedenen Arten des Bewusstseins zu tun hat, so kann freilich der Schein entstehen, als ob wir hier von der Psychologie entlehnten, anstatt ihr vorzuarbeiten. Indessen haben wir zu bedenken, dass wir hier den Willen als die Art des sittlichen Bewusstseins zu bestimmen haben. Wenn es daher ein richtiger Satz wäre, den der obige Einwand ausspricht, dass aller Inhalt des Bewusstseins mit Lust und Unlust behaftet sei, so könnte dies von dem Inhalt des Willens, als des moralischen Bewusstseins, nur insofern gelten, als die Ethik des reinen Willens diesen Satz bestätigt und festgestellt haben würde. Nur auf Grund der Ethik also kann dieser Satz für die Psychologie allgemeine Geltung gewinnen. So widerlegt sich der Einspruch der Entlehnung.

Unter solchem Vorbehalte dürfen wir nunmehr unserer Psychologie einen Grundgedanken vorwegnehmen, der durch die

Digitized by Google

moderne Psychologie im Einzelnen bestätigt wird; der übrigens auch schon in derjenigen höchst beachtenswerten Psychologie vorbereitet wird, mit welcher Kant in genauester Fühlung steht. Wie Tetens Empfindung und Empfindniss unterscheidet, so unterscheidet Kant den Inhalt und den Ton der Empfindung. Und so hat sich in der neuern Psychologie der Ausdruck der betonten Empfindung eingebürgert. Was nun aber so der Empfindung recht ist, dass muss ebenso der Vorstellung, dem Denken, und also auch dem Willen billig sein. Es müssen somit alle Arten des Bewusstseins als betonte zu bestimmen sein. Was folgt nun aber daraus für Lust und Unlust selbst, wenn sie als Betonungen in allen Inhalt des Bewusstseins aller Art einzugehen und überzugehen haben?

Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass Lust und Unlust demgemäss zu Annexen für den Inhalt des Bewusstseins werden. Der Inhalt ist für sich zu bestimmen, wie sehr immer das Gefühl sich in ihn, viel mehr an ihn und über ihn einschleichen mag. Es bleibt immer ein Suffix. Wie sehr auch dieser Anhang an Energie und Macht sich ausbreiten und sich unterscheiden mag, so ist diese Art von Bestimmtheit in der Ergriffenheit des Bewusstseins durchgängig zu unterscheiden von derjenigen Art der Bestimmtheit, die dem Inhalt eigen ist. Die Psychophysik würde einen andern Lauf genommen haben, wenn sie diese beiden Arten von Bestimmtheit zu genauer Unterscheidung gebracht hätte. Jetzt aber brauchen wir nicht mehr bei dem Unterschiede zu verweilen, der zwischen dem Annex und dem Inhalt besteht. Wir können jetzt aus dem Gesichtspunkte der Reinheit einen neuen Unterschied an der Gefühlsbetonung feststellen, der diese Methode kennzeichnet.

Der Anhang ist immer ein Abschluss. Die Methode der Reinheit dagegen fordert nicht nur den beständigen Anfang, sondern den continuierlichen Ursprung. Der Ursprung mag hier auf sich beruhen; der Gegensatz zum Anfang allein gibt hier schon den Ausschlag. Wenn der Wille durch das Gefühl von Lust und Unlust bestimmt und dirigiert würde, so könnte das Gefühl hierbei nur die Rolle der Betonung spielen. Es müsste demgemäss den Abschluss bedeuten, in dem der Wille ausklingt. Der betonte Wille wäre demnach das Ende des Willens. Und wenn

Digitized by Google

dieses Ende nicht den Garaus bezeichnen müsste; wenn es selbst die Bestimmung enthalten dürfte, so könnte in dieser Bestimmung doch nimmermehr zugleich die Richtung und die Motivierung erkennbar werden. Darauf aber kommt es für den reinen Willen an, dass er nicht durch einen auswärtigen Reiz gestachelt werde, und wenn dieser selbst den Höhepunkt dieser Tätigkeit bilden könnte.

Es zeigt sich hier derselbe Fehler, aber in umgekehrter Richtung, den wir in Bezug auf die Bewegungsempfindung zu rügen hatten. Diese gilt gemeinhin, wir wir gesehen haben, als die Empfindung von der abgelaufenen Bewegung, wobei die nachzuahmende Bewegung nach dem durchgängigen Fehler des Sensualismus als selbstverständlich miteingeschlossen wird. Das Bewegungsgefühl dagegen, wenn das Gefühl von Lust und Unlust in dasselbe praecisiert wird, soll nicht auf die Bewegung folgen, sondern ihr voraufgehen. So müsste man unstreitig die These auffassen, wenn man Lust und Unlust als die Quellen der Begehrungen und Triebbewegungen annimmt.

Man müsste dann aber zwei Arten von Gefühlen annehmen: die eine, welche in der betonten Empfindung zum Ausdruck kommt; die andere, welche dem gesamten Willensgebiete zu Grunde gelegt wird, sodass der Wille selbst sekundär wird zu dieser seiner Gefühlsgrundlage. Das wäre also die weitere, aber unausweichliche Consequenz dieser Ansicht von Lust und Unlust: dass sie die Eigenart des Willens aufhebt. Diese Consequenz ist keine geringe Stütze für die Hypothesis des reinen Willens.

Es wird nun aber diese Ansicht durch eine allgemeine Theorie begünstigt, die im Altertum wie in der neueren Zeit in den verschiedensten Wendungen immer wieder auftritt. Sie beruht auf dem Gedanken, dass das Gefühl von Lust und Unlust der elementarste und der fundamentalste Ausdruck des Bewusstseins überhaupt sei. Mögen die andern Arten des Bewusstseins immerhin eine jede für sich selbständig sein, so meint man doch die Urkraft des Bewusstseins in Lust und Unlust zu vernehmen. Deswegen scheint es unfruchtbare Spekulation zu sein, einen Willen anzunehmen, der nicht durch Lust und Unlust gespeist wird. Wir stehen hier vor dem grundlegenden Problem der Psychologie; aber demgemäss auch an ihrer Grenzlinie mit

Digitized by Google

der Logik. Wir haben in der Logik der reinen Erkenntniss gelernt, dass Bewusstsein und Bewusstheit streng zu scheiden sind. Bewusstheit bedeutet das unzulässige Problem, begreifen zu wollen, wie es zugeht, dass man Bewusstsein hat. Bewusstsein dagegen ist eine Kategorie, welche von dem Urteil der Möglichkeit erzeugt, und somit der Psychologie für ihr Problem der Einheit des Bewusstseins überliefert wird. Die Frage ist nun, ob jene Ansicht von Lust und Unlust, als dem Urbewusstsein, das Bewusstsein, oder aber die Bewusstheit meint. Diese Frage wird aber nicht nur einmal zu stellen sein.

Es könnte nämlich scheinen, als ob wir selbst in diesen Fehler verfielen, insofern wir hier von unserer Psychologie den Grundgedanken vorwegnehmen: dass eine erste Stufe des Bewusstseins ohne diejenige Bestimmtheit des Inhalts angesetzt werden müsse, welche in der Empfindung entsteht. Es scheint eine Paradoxie zu sein: ein Inhalt, der noch kein Inhalt ist. Indessen ist dies ja die allgemeine Losung unserer Logik, überall das erste Etwas aus seinem Ursprung herzuleiten. Die Psychologie fügt sich so nur der fundamentalen Methode der Logik. Uebrigens ist bereits Johannes Müller mit der ihm eigenen Tiefe diesen Weg gegangen, indem er „Notwendige Vorbegriffe" seiner Lehre von den Empfindungen zu Grunde gelegt hat. Das ist der Weg des echten, des wissenschaftlichen Idealismus. Nichts durch den Reiz im Bewusstsein entstehen zu lassen; sondern die Anlage zur Empfindung im Bewusstsein selbst auszuzeichnen, bevor sie durch die Aufnahme des Reizes ausgeführt und ausgestaltet wird. Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken. Goethe hat Empedokles, der zuerst diesen Satz ausgesprochen hat, vielleicht deswegen gerade so hochgestellt.

Diese erste Anlage zum Bewusstsein wird die Grundlage unserer Psychologie bilden. Die Empfindung wird an die zweite Stelle treten, erst die zweite Stufe bilden müssen. Sie hat zur Voraussetzung jene erste Stufe der allgemeinen Anlage, des notwendigen Vorbegriffs, des Ursprungs. Und nicht nur die Empfindung ihrem Begriffe nach ist auf diesen Ursprung zurückzuverweisen, sondern jede einzelne Empfindung muss aus ihm hervorgehen. Und nicht nur jede

Digitized by Google

Empfindung, sondern so auch jede Art der Vorstellung und jede einzelne Vorstellung. Und ebenso daher auch jede Regung und Entfaltung des Willens. Immer muss für jede Neubildung des Bewusstseins und seiner Inhalte jener Urquell als die eigene und unmittelbare Voraussetzung festgehalten werden. Wie soll man diese Urquelle nun aber benennen?

Es könnte scheinen, als ob es keinen passendern Namen für sie gäbe als den von Lust und Unlust. Denn sie bilden ja den Inhalt, der eigentlich nicht Inhalt ist. So weit könnte diese Benennung unbedenklich scheinen. Aber warum steift man sich dennoch auf die Bezeichnung der doppelten Qualität? Zeigt sich nicht darin die Gefahr, diesen Inhalt dennoch vielmehr als qualificierten Inhalt anzunehmen und zu Grunde zu legen? Würde man nur die allgemeine Grundlage des Bewusstseins hiermit legen wollen, so würde man doch darauf ausgehen müssen, von der specifischen gedoppelten Qualität Abstand zu nehmen, um nur für die betonte Empfindung Vorsorge zu treffen. Indem man dahingegen die doppelte Qualität selbst als die erste und unersetzliche Offenbarung des Bewusstseins ausgibt, so zeigt man, so verrät man dadurch, dass man in dem angeblichen Problem der Bewusstheit befangen ist.

Deshalb hält man den Kreuzweg von Lust und Unlust für das eigentliche Fragezeichen. Wie es zugeht, dass positiv und negativ unsere Eingeweide gedreht werden, das macht man zum hauptsächlichen Interesse; während wir erkennen, dass uns diese mythologische Frage gar nicht mehr berührt. Das wissenschaftliche Interesse ist eingeschränkt auf wissenschaftliche Inhalte. Wenn die Physiologie den Schmerz erklären kann, so wird im Schmerze die Unlust ein zulässiges Problem. Ebenso wäre dies bei der Lust der Fall, wenn sie nicht nur für die Pathologie, sondern auch für die Physiologie ein Problem würde. Glücklicherweise aber ist die Lust darauf nicht angewiesen; sondern es gibt eine Aesthetik, welche Lust und Unlust in dem aesthetischen Bewusstsein praecisiert und objektiviert. So wird in eminenter Weise in einer Art und Richtung des Bewusstseins der Kultur der Lust und Unlust ein Inhalt, und somit der Charakter des Bewusstseins zuerteilt. Das ist Bewusstsein, nicht Bewusstheit.

Digitized by Google

Wenn jedoch das Gefühl von Lust und Unlust als die allgemeine Grundlage des Bewusstseins angesehen wird, vorbehaltlich der besondern doppelten Qualität, so muss von der besondern Richtung des aesthetischen Bewusstseins abgesehen werden; denn es soll ja die Entstehung der Empfindung damit erklärt werden. Der Uebergang von Lust und Unlust in den specifischen Inhalt einer Empfindung wäre doch sicherlich der monströseste Sprung in eine andere Gattung. Von diesem distinkten Inhalt soll ja eben der Ton der Empfindung unterschieden werden. Und dieser Ton selbst, also auch die betonte Empfindung kann nicht das Specifische der doppelten Qualität zum ungehemmten Ausdruck bringen; sonst wäre es um den Inhalt der Empfindung, und somit um die Empfindung geschehen. Also zur betonten Empfindung selbst bedarf man keineswegs der Grundlage von Lust und Unlust nach dieser ihrer specifischen Qualität.

Wie in der Empfindung, so muss auch in jener ursprünglichen Anlage diese doppelte Qualität abgedämpft und nivelliert werden, wenn die erste Empfindung eintreten soll. Warum hält man aber dennoch Lust und Unlust als die Grundart des Bewusstseins fest, und glaubt sich an sie anklammern zu müssen, während man doch einsehen muss, dass alle Erklärung und Ableitung des inhaltigen Bewusstseins von dieser Wüste und ihrer Vorspiegelung sich fernhalten muss? Man sieht, es handelt sich für jenes angebliche Problem schlechterdings nur um Bewusstheit, und gar nicht um Bewusstsein.

Und darin besteht die grundsätzliche Verfälschung des Bewusstseins und seiner Probleme, welche der Hedonismus verübt, dass alle specifischen Inhalte der Erkenntniss, des Willens und des aesthetischen Bewusstseins zu blossen Umdeutungen jenes Urgefühls gestempelt werden, welches den Menschen mit den Tieren gemein ist. Dass wir nur ja nicht in spekulativer Vornehmtuerei darauf ausgehen, zu erkennen, was den Menschen zu unterscheiden vermag von allen Wesen, die wir kennen. Lust und Unlust sollen als die Blutzeugen der Bewusstheit gelten; und alles Bewusstsein könne ja doch im letzten Grunde nichts Anderes sein als Bewusstheit. So vermeint überall die Metaphysik die Logik des Ursprungs aus dem Felde zu schlagen. Dahingegen

Digitized by Google

sagen wir, dass es uns Nichts angeht, zu begreifen, wie Lust und Unlust in unseren Nerven erzittern. Verständen wir es selbst, so würden wir darum nicht besser verstehen, wie es möglich wird, dass eine distinkte Empfindung in uns entsteht; geschweige eine Vorstellung; geschweige eine Willenstat. Und auf diese Inhalte des Bewusstseins vorzüglich muss es doch ankommen. Wenn wir daher für den Begriff des reinen Willens das Motiv von Lust und Unlust ablehnen, so befreien wir uns von dem mythologischen Bann eines unzulässigen Problems, welches die Inhalte des Bewusstseins zurückschiebt, und daher das Problem des Bewusstseins verfälscht.

Die bisherige Folge der Erwägungen dürfte die naive Ansicht erschüttert haben, dass Lust und Unlust einen unverfänglichen Anfang und Ausgang bilden. Wir dürfen jedoch nicht annehmen, damit die Ansicht selbst entwurzelt zu haben. Dazu ist sie zu vielseitig mit den Interessen der Metaphysik verwachsen. Der Grundbegriff der Metaphysik ist, wie wir es schon mehrfach gesehen haben, der Begriff des Zwecks. Lust und Unlust wären nicht Säulen und Pfeiler der Metaphysik, wenn sie nicht mit dem Zwecke kompliciert wären. Diese Bedeutung hat bereits Empedokles für Lust und Unlust eingesetzt. Er hat sie daher als Wächter bezeichnet für das Zuträgliche und das Schädliche. Damit ist ein neuer Inhalt diesem Grundgefühle zugesichert. Möchten sie sonst desjenigen Inhalts ermangeln, wie ein solcher der Empfindung und der Vorstellung zusteht, so gewinnen sie dafür eine höhere Art von Inhalt, eine methodische. Sie werden zu Wegweisern, deren der andere Inhalt sich nicht entschlagen darf. Man kann also auf die specifische doppelte Qualität, als solche, Verzicht leisten, und nur umsomehr die methodische Bedeutung von Lust und Unlust anzuerkennen haben.

Das ist eine gefährliche Verstärkung für die Position. Wenn nur nicht das Problem des Zweckes selbst das intrikateste der gesamten Metaphysik und nicht zum mindesten auch der Logik der reinen Erkenntniss wäre. Wir können für unsere Frage die Diskussion einschränken. Dass Lust und Unlust mit allen Fehlerquellen der Empfindung behaftet sind, dass sie also keine objektiven Wegweiser für das Gesamtwohl des Organismus sind, darüber besteht kein Zweifel. Gift kann süss, und die

Digitized by Google

Arznei bitter schmecken. Dennoch will man sie als Massstäbe für das Wohl und Wehe des Organismus nicht fallen lassen; welchen Sinn hätte sonst dieses Zeugniss des Bewusstseins; oder sollte es etwa nicht ein Zeugniss desselben sein? Das ist und bleibt immer der grundsätzliche Anstoss, den man nimmt und den man sich gibt.

So kommt man zu einer sonderbaren Umkehrung. Da nun einmal unleugbar Lust und Unlust sich subjektiv erweisen, nämlich als unzuverlässig und trüglich, so sollen sie dennoch in dieser ihrer Subjektivität einer objektiven Sachlage entsprechen. Die Arznei schmeckt wirklich bitter; das Gefühl braucht nicht vorher anzuzeigen, dass später daraus eine Annehmlichkeit für den Organismus entsteht. Danach hätte Aristipp Recht gehabt, wenn er nur die gegenwärtige Lust' nicht die zukünftige als Lust anerkennen wollte. Mithin hätte sich trotzdem der teleologische Charakter für Lust und Unlust erhalten, den man für den gegenwärtigen Zustand nicht verachten dürfe.

Man wird nun aber fragen, was denn im letzten Grunde mit dieser Art von teleologischer Bewährung dieses Grundgefühls gewonnen und beabsichtigt sei. Auf diesen Gradmesser, von dem man den jeweiligen Stand des Zusammenhangs eines Inhalts mit dem Gesamtbewusstsein ablesen könne, kann es doch nicht abgesehen sein. Dass dies nicht der Fall ist, ersieht man aus der Verbindung, in welche der Begriff des Zwecks mit einem andern Begriffe versetzt wird, nämlich mit dem des Wertes. Lust und Unlust sollen nicht sowohl Gradmesser, als vielmehr Wertmesser sein. Der Wert des Lebens, der Wert des Daseins soll sich in ihnen ausdrücken, in ihnen abspiegeln. Nicht nur der Gesamtwert des Lebens, sondern auf jeder Lebensstufe, auf jeder Stufe des Bewusstseins soll durch sie ein besonderer Wert ausgeprägt werden. Indessen hängt der Einzelwert von der allgemeinen Wertquelle ab. Der Grundgedanke bleibt daher immer: welchen Wert hätte das Leben, wenn es nicht auf Lust und Unlust reagierte. Wir wüssten Nichts von uns selbst; wir hätten kein Bewusstsein von unserem Dasein; wir hätten somit kein Selbstbewusstsein, wenn es uns nicht in Lust und Unlust aufginge, aufleuchtete. Das bleibt immer der treibende Gedanke: es gibt nichts Mächtigeres, nichts Evidenteres für Leben und Bewusstsein als Hoia, mir ist wohl; und sein

Digitized by Google

Gegenteil. Daher müssen Lust und Unlust die Wertzeichen und Wertzeugen des Lebens sein.

In eine seltsame Verkettung von Problemen ist man geraten, indem man den Zweck mit dem Werte für die Legitimierung der Lust verbunden hat. Man könnte versucht werden, diese Verquickung naiv zu nennen, wenn sie nicht gar zu handgreiflich alle Probleme auf den Kopf stellte, die heutzutage dem Zeitungsleser praesentiert werden. Der Wert einer Sache, das ist doch für jeden modernen Menschen der Wert der Arbeit, welche die Sache hervorbringen musste. Am Werte klebt also der Schweiss des Arbeiters, der das flammende Schwert kittet, das die Kultur von dem Paradiese trennt. Es ist gefährlich, Lust und Unlust mit dem Werte zusammenzudenken: denn es entsteht dabei die Frage, ob Diejenigen mehr Lust oder mehr Unlust haben, welche die Werte producieren. Und man könnte auf den Gedanken verfallen, dass der Wert im umgekehrten Verhältnisse zur Lust stehen möchte.

Nichts ist abgeschmackter und widerwärtiger als die Verbindung von Lust und Unlust mit diesem Grundbegriffe der politischen Oekonomie. Die Psychologie wird abgeschmackt, die Moral widerwärtig bei dieser Verbindung. Und die ökonomische Untersuchung wird abschüssig, wenn sie sich von einer sogenannten Philosophie auf dieses Glatteis locken lässt. Man könnte wahrlich hierdurch nachträglich den Aristophanes gerechtfertigt finden, der unter dem Namen des Sokrates die falsche Philosophie brandmarken wollte. Das ist der gewaltige Spass, den sich der wahrhafte Komödiendichter verstattet, dass er an den schlechten Früchten die menschlichen Mängel aller menschlichen Pflanzung blossstellt. Dieser Spott der höchsten Kunst ist das wahre Lobgedicht des menschlichen Geistes. Denn es warnt vor den Philistern, die Unkraut in dem Acker des Geistes säen.

Es gibt kein gefährlicheres Unkraut als diese Verkleidung der schwierigsten Probleme in scheinbar harmlosen Worten. Was scheint indifferenter als der Wert? Es gibt gute Werte und schlechte Werte. Warum sollte man nicht Lust und Unlust als Zeichen dieser indifferenten Begriffe setzen dürfen? Warum nicht? Weil diese Begriffe nichts weniger als indifferente Begriffe sind; weil sie vielmehr die ganze Differenz

Digitized by Google

der sittlichen Weltanschauung, die ganze Differenz der modernen Politik bezeichnen. Der Wert kann nicht lediglich als Geldwert gedacht werden, wenn nicht zugleich das ganze Wertproblem, in dem der moderne Sozialismus seine wissenschaftliche Grundlage hat, mitgedacht würde. Das muss von jedem gebildeten, geschweige von dem philosophierenden Menschen vorausgesetzt werden. Der Wert hängt mit der Würde zusammen.

Wenn Kant die Würde vom Werte unterschied, so wollte er damit den Zusammenhang um so dringlicher darlegen. Wie können nun aber Lust und Unlust Wertmesser sein, wenn sie nicht zugleich Würdemesser sind? Man müsste also die dreiste Consequenz ziehen, dass sie das wären. In der Tat bildet dieser Gedanke den Ausgang; aber eben nicht die Consequenz, die man sich wohl hütet auszuführen. Denn damit wäre es ausgesprochen, dass es keine andere Grundlage für die Ethik gebe und geben dürfe als Lust und Unlust, welche sonach die Grundlagen und die Massstäbe der Würde, als der sittlichen Werte, bilden. Oder sollte es etwa Werte im Sinne der Kultur geben, welche nichtsdestoweniger nicht sittliche Werte wären? Dann gebe es eine Kultur, welche nicht eine sittliche, welche vielleicht eine unsittliche wäre. So rollt sich das ganze Rousseau-Problem an diesem Faden auf.

Und so müssen wir jedem Ansatze Widerstand leisten, der Lust und Unlust mit dem methodischen Grundbegriffe des Wertes in die entfernteste Verbindung bringt. Nicht Lust und Unlust sind Zeichen, geschweige Bürgen des Wertes; sondern der reine Wille allein hat die Werte zu erzeugen, die mit der Würde bestehen können; und die in diesem Bestande allein auch als Werte sich behaupten dürfen. Und wenn wir fragen, mit welchem Anteil des Blutes wir ohne des Gedankens Blässe diese Werte zu erzeugen vermögen, so werden wir auf den Affekt zurückblicken, der das zu leisten vermag, was man allein der Lust und Unlust zumuten zu können meint. Die Bewegung, die in der Tendenz entspringt, und die sich in dem Fortschritte von Tendenz zu Tendenz zur Aufgabe aufbäumt, sie verfügt über alle die Innervation, die man allein aus Lust und Unlust herleiten möchte.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Der reine Wille in der Handlung.

In der Constituierung des reinen Willens haben wir bis jetzt vornehmlich für das Vehikel Sorge getragen, mittelst dessen der Wille sich ins Werk setzt; wir haben jedoch noch nicht deutlichere Rücksicht genommen weder auf den Träger und Urheber dieses Willens, noch auf den Inhalt und Gegenstand, auf den dieser Wille sich richtet. Nur die Beförderungsart ist in Betracht gezogen, dass sie in ungehemmtem Laufe sich vollziehen kann; und dass sie auf ihrem Wege Nichts von ihrer Ursprünglichkeit und frischen Unmittelbarkeit einzubüssen braucht. Indessen ist mit all dem doch nur für den Anfang gesorgt, den der Impuls bezeichnet. Mit diesem Anfang bahnt sich aber die Reinheit nur erst an. Auch der psychologische Wille, wie er ohne Bedingtheit durch die Ethik genommen wird, ist damit keineswegs beschrieben. Das Begehren kann an und für sich noch keinen Inhalt schaffen; wie sehr es scheinen mag, dass es auf einen solchen sich fixiert.

Dieser scheinbare Gegenstand entspricht nicht dem Begriffe des Gegenstands, wie die Speise eine solche ist, die die normale Kost sein kann, oder in abnormen Zuständen die des Raubtiers. Für den Hunger bleibt der Gegenstand derselbe; für den Willen aber bildet die Pflanzenkost und das Fleisch des getöteten Tieres eine andere Art von Gegenstand als das Menschenfleisch des Kannibalen. Oder wäre es etwa nicht so; wäre es gekünstelt und überflüssig, oder gar unberechtigt, einen solchen Unterschied im Begriffe des Gegenstandes für den Willen von dem für die Be-

Digitized by Google

gierde zu fordern? Sollte man genötigt sein, auf die Unterscheidung im Begriffe des Gegenstands, als eines Gegenstands des Willens, zu verzichten, oder diese Unterscheidung, soweit sie angängig ist, auf die ethische Beurteilung hinauszuschieben, und auf sie sich zu beschränken? Woher käme dann aber diese ethische Beurteilung? Sollte sie lediglich der ethischen Theorie angehören, lediglich also Erkenntniss sein, und nicht zugleich auch Wille?

Stände es so, so käme es wieder darauf hinaus, dass der Mensch schlechterdings doch nur ein Tier ist, ein Raubtier der Selbstsucht und der Habsucht, das höchstens sich selbst zähmen, vornehmlich aber durch Andere gebändigt werden muss. Und in dieser Zähmung und Bändigung bekunde und betätige sich nicht sowohl ein Wille, als vielmehr der allgemeine Verstand. Der Unterschied zwischen Willen und Begierde wäre alsdann Einbildung. Das Recht der Unterscheidung zwischen der Speise und dem Frass läge lediglich im Denken; welches andererseits bekanntlich uns ebenso zu Memmen macht, wie der Trieb zu Schurken. Stände es so, dann hätten alle jene Richtungen der Metaphysik Recht, welche den Unterschied zwischen Intellekt und Willen verneinen.

Das ist der aggressive Sinn, den der Begriff des reinen Willens gegen alle unberechenbaren Unklarheiten der Metaphysik bedeutet: dass der Wille selbst in allem seinem Drang und Sturm rein und, um das Wort einmal vorweg zu nehmen, gut werden kann; dass es nicht des Gedankens Blässe ist, die ihn mit jenem Schein der Güte ankränkelt, während, bei Lichte besehen, es doch Alles nur die Selbstsucht ist, welche in ihren beiden Hauptrichtungen, als Expansion und als Depression, den Kommunismus und den Individualismus ausführt. Wenn es nun aber wirklich der reine Wille selbst vollbringen können soll, was die Ethik mit ihm ausrichten will, so darf es nicht bei dem Affekte sein Bewenden haben. Denn es ist eine schwierige Frage: wodurch wird der Inhalt des Affektes zum Gegenstande des reinen Willens?

Wir erkennen die Schwierigkeit der Frage. Wenn man meint, kurzer Hand antworten zu können, dass dies vom Denken abhänge, durch das Denken bewirkt werde, so haben wir eben

Digitized by Google

die Gefahr beachtet, die in dieser Auskunft liegt; der Wille geht dabei über in das Denken. Er muss sich des Begriffs bedienen; und wie überall im Denken, vollzieht der Begriff den Gegenstand und stellt ihn dar. Nun könnte man aber sagen, wie es denn überhaupt anders geschehen und gedacht werden könne; gibt es doch keine andere Möglichkeit, den Gegenstand zu bestimmen und zu erzeugen. Es könnte als ein planloses Beginnen erscheinen, den Begriff des reinen Willens mit Rücksicht auf den Gegenstand desselben bestimmen zu wollen, und dabei die Mitwirkung des Denkens und des Begriffs zu umgehen. Dieser Schein wäre sicherlich nicht grundlos; die Ausschaltung des Denkens und des Begriffs würde den Willen schlechterdings unmöglich machen. So also kann es nicht gemeint sein.

Bedenken wir nun aber, welche Schwierigkeiten hier der Psychologie vorliegen, wenn sie diesen komplicierten Begriff des Willens zu definieren unternimmt. Bedenken wir auch, mit welchen Schwierigkeiten die juristische Diskussion zu ringen hat, sofern sie diese Complikation des Willens zu ihrem eigentlichen Problem hat. Denn was im sogenannten Affekte geschieht, das ist für das Recht ja nur gleichsam als Ausnahme in Betracht kommend. Auf die Absicht soll es ankommen, wenngleich nicht auf die Gesinnung; auf den Vorsatz, also auf den vorgesetzten Inhalt und Gegenstand. Wie bemächtigt sich nun der Trieb und Affekt, der doch immer noch dabei sein muss, dieser ihm fremden logischen Mittel, um mit denselben sich selbst ins Werk zu setzen?

Man sieht an dieser Ausdrucksweise, dass der Affekt, als der eigentliche Wille, für sich genommen wird, während das Denken, als ein fremdes Element, hinzutritt, hinzugenommen wird. Das ist der Fehler. Das muss ein Fehler sein, dass aus zwei heterogenen Elementen ein Ding, ein geistiges Ding soll werden können. Trieb und Gedanke dürfen nicht zwei ungleichartige Bestandteile bleiben, wenn sie sich zu einer Einheit im Willen verbinden können sollen. Ohne die Einheit aber wäre der Wille nicht Wille; nicht eine ursprüngliche Richtung des Kulturbewusstseins.

Es genügt also nicht, zu sagen, der Trieb verbinde sich mit dem Denken; oder die Begehrung mit dem Verstande. Nicht allein das Wort der Verbindung bezeichnet diese Ungenügendheit;

Digitized by Google

davon sei jetzt ganz abgesehen. Beachten wir um so schärfer, dass es sich dabei immer um die Correlation des Denkens mit der Begehrung handelt. In der Begehrung allein wird die Eigenart des Willens angelegt und festgelegt. Was darüber hinaus hinzukommt, das hat nicht mehr die Kraft und den Saft des Affektes; das hat im besten Falle die Farbe des Gedankens. Das ist der Grundfehler bei dieser Art der psychologischen Synthese des Willens. Den Fehler mögen wir jetzt erkennen; wie kann er aber vermieden werden? Das scheint eine harte Frage zu sein.

Machen wir uns klar, wie die Lösung der Fragen angegriffen werden, wie sie gemeint sein kann. Wenn die psychologische Construktion durch die der Ethik bedingt und geleitet wird, so kann es sich nicht füglich um ein Geheimniss handeln, welches im Bau des Bewusstseins zu entziffern wäre. Nicht darauf kann es abgesehen sein, etwa ergründen und offenbar machen zu wollen, wie der Trieb den Begriff aufnimmt und sich mit ihm verbindet. Verbindet, was heisst das? Verflicht? Verschmilzt? Wie fein man diese Unterschiede zeichnen mag, die Art der Verwebung und Verwachsung muss immer ein Gleichniss bleiben. Die Auflösung eines psychologischen Rätsels kann allein durch einen Begriff erfolgen, dessen Leistung, Ziel und Tragweite bestimmbar wird.

Wenn wir also fragen: wodurch wird der Inhalt der Begehrung zum Gegenstande des Willens? so bedeutet diese Frage in der Tat die Frage nach der Möglichkeit der Unterscheidung des Willens von der Begehrung. Die Antwort aber darf nicht sein: durch die Verbindung mit dem Denken wird der Trieb zum Willen. Das ist keine Antwort; das ist nur eine andere, und zwar nur geringer entwickelte Formulierung der Frage. Die Antwort kann nur erfolgen durch die Ermittelung eines Begriffs, welchem die Vermittelung zwischen dem Denken und der Begehrung anvertraut werden kann. Ein Begriff allein kann diese Vermittelung vollziehen. Daran ist nicht etwa Anstoss zu nehmen, dass dieser Begriff doch dem Denken angehören müsse, und dass somit immer nur auf der einen Seite die Vermittelung hergestellt werde. Das wäre ein arges Missverständniss. Dieser Uebergriff muss allerwege der Logik zugestanden und eingeräumt werden. Es kommt nur darauf an, dass der gesuchte Begriff nicht lediglich ein Begriff der reinen Erkenntniss bleibe; sondern dass er

Digitized by Google

zu einem Begriffe auswachse, welchen die Ethik gebrauchen kann, welchen das Recht gebraucht. Welcher Begriff hat diesen doppelten Ursprung, um als Vermittelung zwischen Begehrung und Denken brauchbar zu werden?

Wir hatten von vornherein auf diesen Begriff die Richtung gelenkt; es ist der Begriff der Handlung.

Wo es sich um Sittlichkeit handelt, da widerstrebt es, von Tat zu sprechen; nur die Handlung allein wird dem Sinne gerecht. Die Natur vollzieht Bewegungen. Sie lassen sich im Tiere als Taten auffassen; denn der Instinkt bildet einen subjektiven Unterschied gegen die Fallgesetze, denen gemäss in der Natur die Bewegungen vollführt werden. Der Mensch wird zum Menschen durch die Handlung, sofern er derselben fähig wird. In der griechischen Sprache, in welcher die Philosophie ihre Ursprache besitzt, ist dieser Unterschied zwischen Handlung (πρᾶξις) und Tun bedeutsam ausgeprägt; um so bedeutsamer, als nach beiden Seiten die Abstraktion fein verwoben wird. Ist doch das Tun zugleich der Ausdruck für das höchste Tun, welches das aesthetische Bewusstsein zu erkennen, welches es als das durchgreifende Grundelement alles künstlerischen Schaffens anzuerkennen hat. Die Poesie wird durch dieses Tun bezeichnet. Und dennoch wird von dem Tun die Handlung unterschieden.

Und es bleibt noch nicht bei dieser Art und Richtung der Unterscheidung, welche doch die Gebiete der Ethik und der Aesthetik auseinanderhält; innerhalb des Sittlichen selbst bleibt das Tun als solches anerkannt. Aristoteles hat es in der tätigen Vernunft (νοῦς ποιητικός) rehabilitiert. Diese tätige Vernunft repräsentiert vorzugsweise die bewegende Gottheit; und allenfalls ergiesst sich ihres Gleichen in den Geist des Menschen: des Menschen, der ihrer teilhaft wird. Trotzdem aber ist dieses Tun noch immer Tun. Es ist reine Theorie; Schauen und Denken seiner selbst. Aber es ist trotz alledem nicht Handlung.

Es ist ein wahrhaftes Verdienst, das Aristoteles sich erworben hat nicht sowohl durch die Charakteristik der Handlung; denn diese ist durch die sachgemässe des Tuns in der tätigen Vernunft beeinträchtigt, als vielmehr durch die Unterscheidung und Auszeichnung der praktischen Vernunft (νοῦς πρακτικός). Durch diese terminologische Bezeichnung ist nicht sowohl der Begriff der

Digitized by Google

Vernunft mit dem Begriffe der Handlung verknüpft, als vielmehr der Begriff des Willens. Denn die praktische Vernunft ist der Wille; nämlich der reine Wille; der Wille, den die Ethik fordert; und nur die Ethik hat ihn zu fordern.

Wenn man bei Kant einen Unterschied zu spüren meint zwischen den Begriffen des Willens und der praktischen Vernunft, so kommt dies von dem grundsätzlichen Irrtum her, dass die Vernunft es eigentlich doch nur mit dem Denken zu tun habe, dass sie also eigentlich nur theoretische Vernunft sein könne; der Wille dagegen, der sei eben nicht eigentlich Vernunft. Es widerspräche der ganzen Anlage der Kantischen Ethik, wenn dieses Sprachgefühl für seine Terminologie zuträfe. Es ist nicht so; es gibt für ihn keinen Unterschied zwischen der praktischen Vernunft und dem Willen. Denn der Wille ist ihm der reine Wille; der gute Wille. Und er hat deshalb diese Kritik nicht genannt Kritik der reinen praktischen Vernunft, weil durch den Nachweis des reinen Willens, der reinen praktischen Vernunft die Kritik der Reinheit erübrigt ist.

Vielleicht aber darf man dies als einen Mangel in der Construktion dieser Kritik, in dem Abwägen des einzelnen Beitrags der Hebel, die in ihr spielen, ansehen: dass der Begriff der Handlung nicht zum Schwerpunkt des ganzen Gebäudes geworden ist. Und wie meistens, so geschieht es auch hier, dass man unmittelbar bei Fichte die Mängel erkennt, die Kant zurückgelassen hat, weil Fichte in der spekulativen Kraft den Schein der Congenialität auf sich zieht; wenn man das Talent, welches nicht die universelle Capazität des Wissens besitzt, mit dem Genius vergleichen darf, bei dem Wissen und Können eins werden. Aber den Scharfblick, den Tiefblick für die Hebel, die nicht bloss Schrauben sind, hat das grosse Talent.

So lässt es sich verstehen, dass bei Fichte in der Wissenschaftslehre, wie in der Sittenlehre, die Handlung in den Mittelpunkt tritt. Denn er will die Kluft zwischen dem Wissen und dem Wollen aufheben. So geht er zwar über Aristoteles hinaus; aber es bleibt doch bei der praktischen Vernunft; bei der Handlung in der Vernunft und für die Vernunft. Es ist doch nicht mehr nur die Idee, als die Idee des Guten, um die es sich in der Ethik handelte. Man wird vielleicht so dem Aristoteles

Digitized by Google

gerechter; und man vermeidet den Vorwurf der Trivialität, dem er bei dem Gegensatze zu verfallen scheint, welchen er zwischen dem Wissen und dem Handeln aufrichtet; man darf erkennen, dass es ihm darum zu tun war, die Handlung als das eigentliche Problem der Ethik auszuzeichnen.

Wir wissen längst, dass es bei dieser Auszeichnung für die Ethik nicht verbleiben darf; wie sie denn auch sich nicht hätte halten lassen, wenn der Begriff der Handlung nicht schon in der Logik begründet worden wäre. Wir vermissen seine centrale Stellung, seine Unterstreichung und Auftragung in der Kritik der praktischen Vernunft; desto energischer aber haben wir sie in der Kritik der reinen Vernunft zu erkennen. Und wir haben in der Logik der reinen Erkenntniss die Charakteristik des Urteils an dem Leitfaden des Begriffs der Handlung versucht. Auch da war es die Aufgabe, in welcher diese Charakteristik ihren Grund und ihre Bestätigung hat.

Der Begriff ist dem Denken nicht gegeben; das Urteil hat ihn zu vollziehen. Es ist schon viel gewonnen, wenn diese Einsicht erreicht wird; aber es ist nicht Alles damit gewonnen; und sie ist nicht gesichert, wenn nicht eine andere Einsicht hinzukommt und lebendig wird, und damit jene erste Einsicht erst lebendig macht. Der Begriff ist nämlich nicht nur von vornherein nicht gegeben, und er muss erzeugt werden; sondern er ist auch am Ende der Erzeugung nicht gegeben; es gibt keinen Abschluss und kein Ende für ihn. Sein Ende wäre seine Vernichtung. Sein Dasein besteht nur in seiner Erzeugung; und seine Erzeugung nimmt kein Ende, sofern er ein echter Begriff ist. Das heisst: der Begriff ist Aufgabe.

Diese Aufgabe des Begriffs bildet den Inhalt des Denkens, den Gegenstand des Urteils. Darum ist das Denken, ist das Urteil Handlung. Wäre es Tun, so könnte es ein fertiges Gebild zustande bringen. Die Handlung ist dadurch vom Tun unterschieden, dass es für sie nichts Fertiges gibt; und dass es für sie kein Ende und keine Erledigung gibt, soweit es sich um ihren Inhalt handelt. Sie geht mit ihrem Inhalt, und nur mit ihm, an sich selbst zu Ende. Wenn ihr Inhalt sich aufgibt, so gibt sie selbst sich auf; vielmehr so gibt ihr Inhalt sie auf. In diesem Doppelsinn können wir das Wort Aufgabe für

Digitized by Google

die Handlung fassen. Der Inhalt der Handlung, als der Handlung des Denkens, ist die Aufgabe. Der Begriff ist niemals ein abgeschlossenes Ding, niemals eine Versteinerung. Würde diese Aufgabe der Handlung des Denkens entschwinden, so würde das Denken sich selbst aufgeben.

Bevor wir nun aber die Verwandtschaft zwischen dem Denken und dem Wollen, wie sie in der Handlung sich darstellt und vollzieht, genauer verfolgen, scheint es angemessen, dem allgemeinen Gedanken nachzugehen, dass und warum diese Verwandtschaft, diese Spur aufzusuchen und zu verfolgen sei. Es kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, dass nur auf diesem Wege der Unterschied zwischen Wollen und Begehren sich feststellen, der Begriff des reinen Willens sich bestimmen lasse. Und wenn wir bisher den Begriff der Handlung für diesen Unterschied heranzogen, so dürfen wir auch einen andern Begriff nicht ausser Acht lassen, der für das Denken, und so auch für das Wollen massgebend ist.

Wir sagten, es dürfe für das Denken nichts Fertiges geben. Und wir können es uns vorstellen, dass damit nicht etwa der Unersättlichkeit des Begehrens das Wort geredet werden solle; sondern dass vielmehr die Sattheit des Behagens abgewehrt werden soll, welche gross ist in der Schätzung des momentanen Erfolges, den sie festzuhalten vermeint: verweile doch, du bist so schön. Alle jene Selbstgefälligkeit und Selbstgerechtigkeit des trägen Conservativismus wird vielmehr gerichtet, und in ihrer Schädlichkeit erkannt durch den Ausgang von dem Gedanken, dass aller Inhalt des sittlichen Wollens nichts mehr sein wollen, nichts Höheres erstreben und erzielen können darf als die ewige Aufgabe, die nimmermehr zum trägen Besitze werden kann. So einleuchtend dies Alles dem gebildeten sittlichen Bewusstsein ist, so muss es andererseits doch in Erwägung gezogen werden, dass der reine Wille einen Halt und einen sichern und festen Ruhepunkt gewähren müsse gegenüber jenem haltlosen Drängen und Schwanken, in welchem der Trieb nicht sowohl treibt, als getrieben wird; in welchem die Begierde nicht sowohl zur Befriedigung gelangt, sondern im Genusse nur sich selbst verzehrt. Diesen Halt, der wahrlich kein Stillstand ist, wo könnte er anders zu finden sein als im Denken?

Digitized by Google

So sind es denn zwei Gesichtspunkte, von denen aus die Handlung, welche und sofern sie den reinen Willen vollendet, zu betrachten ist. Einerseits beherrscht die Bewegung dieses ganze Gebiet; andererseits aber ebenso auch die Ruhe. Und indem wir diesen Ausdruck gebrauchen, so erkennen wir zugleich, dass es nicht widersprechende Begriffe sind, durch welche wir die Handlung zu beschreiben versuchen; denn die Ruhe ist nach einem logischen Grundbegriffe der Physik die Voraussetzung der Bewegung, und also selbst der Ursprung der Bewegung. Die Ruhe, welche eine Grundbedingung der Handlung ist, ist keineswegs ein Stillstand; sondern sie ist nur der Gegensatz zum Schwanken, welches das Gleichgewicht ausschliesst. Sie ist kein Abschluss; aber sie führt zum Entschluss. Und darauf kommt es an, dass Vorsatz und Entschluss zusammenfallen: in der Handlung eins werden. Wodurch aber kann der Wille, der doch auf dem Moment der Bewegung beruht, dieses Ursprungs der Bewegung, dieser Ruhe sich bemächtigen, ohne in diesem Verweilen den Stillstand zu stabilieren, und seinen Ursprung damit abzugraben?

Hier stehen wir wieder vor der schwierigen Frage des Zusammenhangs zwischen dem Wollen und dem Denken. Die Schwierigkeit ist aber eine künstliche, selbstgemachte; sie beruht auf der falschen Vorstellung, die von dem Problem der Psychologie und demzufolge von derjenigen Methodik im Schwunge ist, die der Psychologie obliege und möglich sei. Durch die Abhängigkeit, in welche wir sie von allen Disciplinen des Systems der Philosophie versetzen, für den Willen also von der Ethik, muss sich die Schwierigkeit aufheben. Wir haben nicht etwa nach Art der Physiologie das anatomische Räderwerk aufzudecken, in dem und mittelst dessen die Maschine des Willens ihre Funktionen ausübt; sondern wir haben allein die Begriffe zu bestimmen, in deren Verbindung dieses komplicierte Problem durchsichtig wird.

Wie es der Affekt anfängt, mit dem Denken sich zu verbinden, das geht uns Nichts an. So dürfen wir die Frage nicht stellen; denn der Affekt ist keine Nervenzelle, so wenig als der Begriff. Beide sind nichts als Termini der Logik, der Ethik, und dadurch der Psychologie. Und das allein darf demgemäss

Digitized by Google

die Frage werden: ob und wie aus der Art der Verbindung, in welche der Affekt und das Denken gebracht werden, das Problem des reinen Willens vollziehbar und lösbar wird. Die Verbindung dieser Begriffe ist unerlässlich; denn der Wille gipfelt in der Handlung. Und die Handlung ist einerseits Bewegung, andererseits Ruhe. Bewegung gibt der Affekt; Ruhe allein der Begriff. Also gehören Affekt und Denken zusammen. Auf diese Forderung hat sich das Interesse der Psychologie zu beschränken. Wie sie zusammenkommen, das ist eine Frage nach dem Homunculus; nicht nach dem Kulturbewusstsein und seiner Einheit.

Es wäre daher ein platter Einwurf, dass durch die Verbindung des Affekts mit dem Denken doch die Handlung wieder auf Denken, und auf die Bedeutung, welche ihr im Denken zukommt, reduciert würde. Denn diese Verbindung ist unausweichlich. Es gibt kein anderes Mittel, den Unterschied von der unaufhaltsamen, ziellosen Begehrung herzustellen, als welches im Denken des Begriffes liegt. Es müsste aber also der Unterschied zwischen Wille und Begehrung hinfällig werden, wenn nicht aus der allgemeinen Bedeutung der Handlung im Denken sich zugleich eine specifische für das Wollen ermitteln lassen sollte. Das muss jetzt unsere Frage werden: welcher Unterschied ergibt sich zwischen der Handlung im Denken und der Handlung im Wollen? Nicht auf die Analogieen wollen wir jetzt achten, sondern auf die Verschiedenheit; da diese ja fraglich wurde.

Bringen wir zunächst die Richtung, in welcher die Unterscheidung verlaufen muss, in aller Schroffheit zum Ausdruck. Wir würden uns dann am bequemsten und deutlichsten der Unterscheidung zwischen dem Innern und dem Aeussern bedienen können. Das Denken bleibt immer ein Inneres; sein Inhalt und Gegenstand ist, als ein solcher des Denkens, ein innerer. Die Handlung dagegen geht schlechterdings, so scheint es, auf ein Aeusseres. Ihr Gegenstand soll so wenig ein innerer bleiben, dass er als ein durch die Handlung hervorzubringender gedacht wird. Dieses Hervorbringen wird aber nicht etwa so verstanden, wie das Erzeugen im Denken; denn dort bleibt das Erzeugniss immer ein Gedachtes. Die Handlung dagegen will ihren Inhalt,

Digitized by Google

ihre Hervorbringung zu einem Gegenstande machen, der etwas Anderes sei als ein Gedanke. Dieses Andere liegt im Aeussern. Die Handlung ist Aeusserung.

Jetzt wird nun aber der Einwand sich einstellen, dass ja doch auch das Denken der Erkenntniss ein Aeusseres, die Aussenwelt zu erzeugen habe. Was wird daher aus dem Unterschiede zwischen Handlung und Denken, wenn er auf den zwischen Aeusserem und Innerem zurückgeführt werden muss? Man sieht, diese Unterscheidung kann nicht den letzten Ausdruck bilden. Es kommt ihr nicht der Wert einer methodischen, einer grundsätzlichen Bedeutung zu.

Halten wir uns vielmehr wiederum an den gemeinsamen Ausdruck für den Inhalt, der im Begriffe des Gegenstandes liegt. Für das Denken der Erkenntniss handelt es sich immer und durchweg um den Gegenstand und um die Einheit der Gegenstände in der Natur. Der Wille bezieht sich freilich notwendigerweise auch auf den Gegenstand, in dem sein Inhalt praecis wird; in dem er sich von der Begierde unterscheidet. Aber dieser Gegenstand selbst, so genau und scharf bestimmt er gefordert wird, er ist es dennoch nicht, auf den es eigentlich abgesehen ist; er ist in aller seiner Deutlichkeit doch nur eine Vorspiegelung, doch nur gleichsam die Veranschaulichung desjenigen Inhalts, welcher allein der eigentliche Inhalt und der wahre Gegenstand des Willens ist. Dieser eigentliche Gegenstand ist die Handlung.

So erkennen wir den Unterschied in der Bedeutung der Handlung für das Denken und für das Wollen. Im Denken ist der Gegenstand der Zweck und Inhalt. Und die Handlung ist das Mittel, diesen Gegenstand zu erzeugen. Im Wollen dagegen ist die Handlung der Inhalt und das Ziel. Und der Gegenstand ist Nichts als das Mittel, die Handlung zu erzeugen und zu Stande zu bringen. Das Denken bedarf der Handlung, wenn der Gegenstand ihm nicht ein gegebener sein soll. Das Wollen dagegen bedarf des Gegenstandes, wenn die Handlung ihm nicht in Velleität und Impetuosität verfliegen und zerflattern soll. Festigkeit, Sicherheit, und daher Klarheit und Bestimmtheit kann nur der Gegenstand, nur der Begriff im Gegenstande verleihen. Soweit bedarf das Wollen des Begriffs; soweit, aber nicht

Digitized by Google

ein Haarbreit weiter. Worauf es allein dem Wollen ankommt, das ist die Handlung und nur die Handlung. Sie bildet das Innere, dem gegenüber die ganze Aussenwelt zu einem schier Aeusserlichen wird.

Daher vollzieht das Wollen gerade, indem es in die Handlung ausläuft, und in der Handlung kulminiert, den höchsten Grad reflexiver Immanenz. Weit gefehlt, dass der Wille in der Handlung sich veräusserlichte, verinnerlicht er sich vielmehr in ihr und durch sie; vollführt er und vollendet er seine Verinnerlichung. Je mehr wir ungescheut den Willen an das Denken und in das Denken hineinziehen, desto genauer wird der Unterschied. Das echte Genus muss überall die echte specifische Differenz an den Tag bringen.

Wir können hier wieder an einen Terminus anknüpfen, der ebenfalls dem Wollen mit dem Denken gemeinsam ist; der aber für die Handlung zu einer eminenten Bedeutung kommt: das ist der Begriff der Aufgabe. Auch für das Denken ist die Aufgabe notwendig, damit dasselbe in seinen verschiedenen Richtungen, in keiner derselben sich erschöpfe und sich abschliesse. Wenn die Sonderung vollzogen wird, so darf sie nicht sich abhaspeln. Und ebensowenig darf dies die Einigung; sie würde sonst die Einheit des Begriffs in ein Petrefakt verwandeln. Beide Richtungen müssen sich ihren Inhalt als Aufgabe setzen. Und das Denken selbst muss demgemäss seinen Gegenstand, seinen Begriff als Aufgabe denken, als Aufgabe erzeugen.

So muss es ganz besonders auch für das Wollen gelten, wie wir es betrachtet haben. Wenn nun aber wieder der Einwurf auftaucht, worin denn der Unterschied zwischen Wollen und Denken für die Aufgabe liege, so werden wir uns an die Handlung und an ihren Unterschied vom Gegenstande halten. Und man kann hier die Sache noch viel tiefer greifen. An der Hand des Unterschiedes zwischen dem Aeussern und dem Innern war es, wenn es auch nicht ausgesprochen wurde, im letzten Grunde doch der Raum, nach dem der Unterschied orientiert wurde. Der Gegenstand des Denkens der Erkentniss wird auf den Raum projiciert; die Handlung dagegen soll immer der Ausdruck des Innern sein. Dieser Gedanke wird durch den Ge-

Digitized by Google

sichtspunkt der Gesinnung gemeint; aber schief gewendet. Die Handlung vielmehr ist der richtige Gesichtspunkt. Sie ist nicht äusserlich; nicht für den Willen von Aussen und nach Aussen hinzutretend. Sie ist vielmehr allerwege nur und nichts Geringeres als das Aeussere des Innern. Das lässt sich nun noch schärfer an der Aufgabe durchführen.

Das Analogon zu ihr ist nämlich die Substanz. Alles Denken der Erkenntniss ist auf sie dirigiert. Die Realität würde ohne sie zu einem blossen Buchstaben. Sie bedeutet zwar nicht das absolute Sein; denn sie ist vielmehr auf die Causalität und auf das System relativiert, aber sie bedeutet das allgemeine Sein, die allgemeine Voraussetzung des Seins, auf welche Causalität und System als ihre Funktionen bezogen sind. Wollte man sich auch für dieses Stadium der Charakteristik des Denkens des Terminus der Aufgabe bedienen, so würde man sagen dürfen, dass die Aufgabe hier als Substanz sich denken lasse; denn die Aufgabe, als welche der Inhalt des Denkens immerdar gedacht werden muss, ist und bleibt auf den Gegenstand und also auf das allgemeine Sein bezogen. Anders dagegen steht es im Wollen. Hier ist die Handlung niemals in letzter Instanz Gegenstand. Also darf auch die Aufgabe nicht als das Mittel gelten für die Darstellung des Gegenstands. Also darf die Aufgabe auch nicht nach der Analogie der Substanz gedacht werden.

Wir stossen hier wieder auf den tiefen Unterschied, den Kant zwischen dem Sein und Sollen formuliert hat. Jedoch wir haben es schon mehrfach erwogen, dass wir zwar den Sinn dieser Unterscheidung festhalten müssen, die Formulierung selbst aber zu vermeiden haben. Es darf nicht der leiseste Schein zugelassen werden, als ob es das reine Wollen nicht mit einem Sein, oder auch nur mit einer geringern Art des Seins zu tun hätte, als welche der Erkenntniss zusteht. Dennoch aber darf der Unterschied zwischen Ethik einerseits und Logik und Physik andererseits nicht nivelliert, darf also der Unterschied zwischen Wollen und Denken nicht verwischt werden.

Das Sein des Sollens ist das Sein des Wollens, das Sein des Willens. Es ist nicht das gegebene Sein. Es ist nicht das als gegeben zu erzeugende Sein, welches hier den

Digitized by Google

Gegenstand bildet. Denn der Gegenstand ist hier nur ausschliesslich die Handlung. Und nur die Handlung ist hier die Aufgabe; die Aufgabe des Gegenstands. Jenes Bedenken, dass es dem Sollen am Sein gebrechen könnte, verliert daher, je genauer wir es im Zusammenhalten mit dem reinen Denken betrachten, immer mehr von seinem Schein. Um so getroster können wir daher von der andern Seite aus den Unterschied ins Auge fassen.

Die Tat ist nicht Handlung. Aber die Handlung ist Tat. Das Innere wird durch die Handlung nicht in ein Aeusseres verwandelt. Aber in ein Aeusseres soll das Innere übergehen. Es soll in diesem Uebergang das Innere bleiben; aber es soll sich ausdehnen in eine Aeusserung. Das ist der Unterschied zwischen Wollen und Denken. Diesen Unterschied markiert der specifische Begriff der Handlung. Sie soll zugleich Tat sein. So lässt es sich verstehen, dass Fichte, der von der Gemeinsamkeit der Handlung in Denken und Wollen ausging, den Terminus der Tathandlung prägte.

Das ist nicht nur logisch von Bedeutung, nämlich der Tatsache gegenüber, sondern für das Wollen von grosser Zweckmässigkeit. Das reine Wollen vollzieht sich, vollendet sich in der reinen Handlung. Und die Handlung bleibt rein, indem sie zugleich Tat ist. Diese Aeusserung ist die Aeusserung des Innern. Und das Innere wäre nur das des Denkens, nicht das des Wollens und der Handlung, wenn es nicht dieser Aeusserung zugänglich würde. Dagegen schwindet aller Vorwand von Absicht und Gesinnung. Der Gegenstand der Absicht muss der Vorsatz, der Ansatz der Aufgabe werden, die in der Handlung sich vollführt.

Der Affekt braucht im reinen Wollen nicht zu erschlaffen; in der Handlung nicht verschleiert und abgetötet zu werden. Das reine Wollen braucht nicht zum blossen Denken zu verblassen. Die Handlung verbindet und vereinigt den Affekt mit dem Denken. Sie erzeugt, sie vollendet den Begriff des reinen Willens.

So hat sich denn das Bedenken gründlich erledigt, als ob der reine Wille Eigenart und eigene Energie verlöre, wenn er auf das Denken abgestimmt wird. Es hat sich genugsam bereits gezeigt, dass die specifische Kraft der Handlung des Affekts nicht

Digitized by Google

entraten kann. Wir werden an wichtigen Beispielen, und zwar nicht nur des Beispiels wegen, diese Erwägung fortzusetzen haben. Vorerst jedoch dürfen wir nunmehr nach der andern Seite die Erwägung aufnehmen; nämlich dahin, dass erst durch das Denken und durch die Fixierung im Begriffe die Handlung und das Wollen zu stande kommt.

Wir haben hierzu auf den Apparat der Logik einzugehen. Das ganze Gebiet des Urteils würde heranzuziehen sein; wir wollen uns jedoch an dieser Stelle Beschränkung auferlegen, und zwei Begriffe auswählen. Wir stehen hier an einem fundamentalen methodischen Problem, nämlich an dem Verhältniss zwischen Ethik und Rechtsphilosophie. Da erhebt sich vor Allem das Bedenken, dass es doch nicht allein die Ethik sei, zu welcher die Rechtsphilosophie in Beziehung zu setzen sei; dass es doch vornehmlich vielmehr die Logik sein müsse, auf welche die Rechtsphilosophie zu orientieren sei.

Wir erkennen dagegen hier sogleich, wie dieses Bedenken sich zerstreut. Wenn wir die Beziehung zur Ethik ins Auge fassen, so haben wir damit zugleich diejenige der Logik mitgefasst. Ethik hat nicht allein Logik zur Voraussetzung und zur Grundlage; sondern der Begriff des reinen Willens, wie er in der Handlung gipfelt, lässt sich ohne die Beziehung auf das Denken der Erkenntniss nicht definieren. Und diese notwendige, unumgängliche Verbindung ist es, die wir hier genauer in Angriff nehmen wollen.

Unter allen Urteilsarten ist es das Urteil der Bedingung, welches die Art und den Wert der Erkenntniss bestimmt. Daher konnte die Ansicht populär werden, dass der Intellekt durch die Causalität erschöpfend sich bestimme. Und Kant selbst hat gegen seinen Willen dieses Vorurteil heraufbeschworen, indem er die Erörterung, welche Hume auf die Causalität beschränkt habe, für das ganze Gebiet der reinen Vernunft zu erweitern als sein Vorhaben ausgab. Damit erschien die Causalität als der Schwerpunkt alles Denkens. So verhält es sich nun zwar nicht. Die Causalität ist nur eine der Kategorieen. Aber sie ist die Kategorie der Funktion, also des Grundmittels der reinen

Digitized by Google

Erkenntniss. Darin liegt freilich wieder ein schweres Zeichen des Unterschieds.

Denn wenn die Causalität die Funktion bedeutet, so liegt ihr Wert und ihre Kraft innerhalb der Mathematik und der mathematischen Physik; kann sie dann aber auch anwendbar werden auf andere Gebiete der Forschung und des Wissens, wenngleich dieselben nicht die der reinen Erkenntniss sind? Wir stehen wieder vor einer methodischen Schwierigkeit, über welche uns jedoch die Logik schon hinweggehoben hat. Aber diese Hebung konnte sich doch nur auf die Aufstellung von Wegweisern beschränken. In allen Urteilsarten hat die Logik es versucht, solche Hinweise und Wegweiser auf die Geisteswissenschaften aufzurichten. Jetzt liegt die Gelegenheit und die Aufgabe vor, die Wegweiser in Gebrauch zu setzen.

Freilich kann man die Bedingung nicht in solchen Funktionen ausdrücken und berechnen, welche die Ethik für den Begriff des Wollens, welche die Rechtswissenschaft für den Begriff der Handlung braucht. Soll aber etwa darum die Ethik auf den Begriff der Bedingung, und gar die Rechtswissenschaft auf ihn verzichten, weil er sich in einer mathematischen Funktion nicht formulieren lässt? Muss nicht dessen ungeachtet die Rechtswissenschaft mit den Zahlen rechnen, und mit den Proportionen, welche bis zur Erfindung der Infinitesimalrechnung als Funktionen galten?

Man sieht, wenn auch die Brücke nicht klar und übersichtlich zwischen dem exakten Begriffe der Funktion und dem gemeinen Gebrauche der Bedingung gezogen ist, so besteht sie doch; und auf Grund dieser Brücke vollzieht sich die Anwendung des Begriffs der Bedingung im gemeinen Verstandesgebrauche; vielmehr genauer in dem allgemeinen wissenschaftlichen Gebrauche. Es gäbe kein Denken im Sprachgebrauche der Geisteswissenschaften, wenn der strenge Begriff der Bedingung ihm fremd und unzugänglich bleiben müsste. Und vorzugsweise ist es das juristische Denken, welches auf den Begriff der Bedingung angewiesen ist. Der Begriff der Handlung, der Grundbegriff des gesamten Rechts, ist auf den Begriff der Bedingung aufgebaut. So wird die Bedingung zum eigentlichen Grundbegriffe des Rechts.

Digitized by Google

Wir können hier den Vorzug erkennen, den die Bezeichnung des Urteils der Bedingung vor dem der Causalität hat. Causalität ist vorzugsweise auf die Connexion von Ursache und Wirkung bezogen; die Bedingung dagegen wird erstlich in der Funktion das methodische Mittel der Causalität; dann aber auch umfasst sie das ganze grosse Gebiet des Willens, das Gebiet der Geisteswissenschaften und der sittlichen Kultur, in welchem es nur metaphorischer Weise sich um diese Verknüpfung handelt, in welchem der Begriff der Ursache noch in ganz anderer und eigenartiger Weise fraglich wird und das eigentliche, das neue Problem bildet.

Es ist nun aber eine besondere Schwierigkeit aus dem Sprachgebrauche dieser fundamentalen Bedeutung der Bedingung entstanden. Sie ist nicht auf das ganze Gefüge des Bedingungssatzes bezogen geblieben, sondern auf das vorderste Glied desselben beschränkt worden. Wie man die Connexion oder Causalität in Ursache und Wirkung zu zerteilen pflegte, so hat man auch das Bedingungsurteil in Bedingung und Folge gespalten. Damit aber hat man die einigende Kraft der Bedingung gebrochen, und ihren Wert als Urteil halbiert. Die Bedingung wurde so zum Umstand, mit dessen Setzung das Urteil allenfalls anhebt; sie erstreckte sich aber nicht auf den Erfolg, der das Ziel und somit den eigentlichen Inhalt des Urteils bildet. Diese Irrung des Sprachgebrauchs wird abgewendet durch die Bezeichnung des Urteils der Bedingung.

Besonders in der Rechtswissenschaft hat diese Verschrumpfung der Bedingung zum Umstand Unklarheiten und Schwierigkeiten hervorgerufen. Handelt es sich doch in allem Rechte durchgängig um Bedingungen. Bedingung ist die Seele, ist das logische Band des Vertrages. Bedingung ist der logische Ausdruck der Obligation. Da nun aber die Obligation in der Handlung vollzogen wird, in welcher der Wille perfekt wird, so beruht die Handlung, und somit der Wille im rechtlichen Sinne auf der Bedingung. Wie jede Obligation, jede Rechtshandlung, jeder Rechtswille zwei Rechtssubjekte voraussetzt, so setzt er in diesen und ihren Handlungen die Bedingung voraus, welche sie in und zu der Obligation verknüpft.

Man kann daher, um die Sachlage schroff auszudrücken, wohl auch sagen, dass der Rechtswille, weil er auf die Be-

Digitized by Google

dingung angewiesen ist, als ein Doppelwille sich darstellt. Wenn selbst das Rechtssubjekt noch nicht geboren ist, auf welches der Rechtswille sich bezieht, so besteht es doch schon in dieser Beziehung, in dieser Bedingung; und ohne dass es in diese Bedingung eingefügt wäre, könnte der Rechtswille in der wollenden Person nicht wirklich werden. Die Bedingung bedingt daher nicht etwa nur Dinge, sondern ebenso genau die Person des Rechtsgeschäftes; sie bedingt den Rechtswillen.

Nun hat man aber eine Schwierigkeit, weil eine Ausnahme darin gefunden, dass einer Willenserklärung, wie man sich auszudrücken pflegt, eine Bedingung hinzugefügt wird; als ob eine Willenserklärung zu denken wäre, welche ohne die wie immer verhüllte Verknüpfung mit einer Bedingung bestände. Jener hinzugefügten Bedingung hat man sodann ein Dasein für sich gegeben; dadurch aber hat man den Willen zerteilt und fraglich gemacht. Es ist so das Problem des zukünftigen Willens entstanden; als ob nicht aller Wille auf die Zukunft gehen müsste; auch wenn er rückwirkend gemacht wird.

Indessen hat jene hinzugefügte Bedingung keineswegs ein Dasein für sich; sondern sie bildet mit der Willenserklärung ein ununterschiedenes Ganzes. Sie macht vielmehr erst diese zu einem Ganzen, nämlich zu einer ganzen Bedingung, einer ganzen Willens- und Rechtshandlung. Es gibt eine klare Bestätigung für diesen logischen Sachverhalt im Rechte. Die Beweislast trifft Denjenigen, der sich auf diese Willenserklärung beruft, weil, wer die Tatsache zugibt, aber ihre Bedingtheit behauptet, Eine Tatsache zugibt, nämlich die des bedingten Willens. Der bedingte Wille ist der Wille.

Es kommt nun darauf an, diese Einsicht dahin auszudehnen, dass der bedingte Wille schlechthin als der Wille erkannt wird. Es gibt keinen andern Willen als den bedingten Willen. Die hinzugefügte Bedingung macht diesen Sachverhalt nur deutlich; aber sie bildet keineswegs einen Ausnahmefall. Aller Wille, alle Handlung ist bedingt; ist Bedingung. Die Bedingung ist die Seele, wie des Urteils der Erkenntniss, so des Urteils des Willens.

Diese Bestimmung wird von durchschlagender Bedeutung werden müssen für den Begriff des reinen Willens. Denn

Digitized by Google

es erhebt sich hier sogleich die Frage, wodurch denn der reine Wille, wodurch die Handlung bedingt werden könne, so dass sie ihre Reinheit nicht einbüsse, sondern vielmehr darin begründe. Wir lassen diese Frage laut werden; aber wir gehen hier ihrer Beantwortung noch nicht nach. Wir verfolgen vorerst noch eine andere Verknüpfung mit dem Denken; mit einem Grundbegriffe des reinen Denkens, welche die Handlung und der Wille einzugehen haben. Es ist dies die Verbindung mit dem Begriffe der Einheit.

Schon in der Einleitung haben wir die Betrachtung darauf gerichtet, dass die Handlung die Einheit der Handlung zu bedeuten hat. Einheit ist das letzte Ziel, welches der Ethik gesteckt sein muss. Um Einheit der Person muss es sich im letzten Grunde handeln; also um Einheit des Willens und Einheit der Handlung. Die Einheit der Handlung ist nicht nur für die Nachahmung der Weltgeschichte auf den Brettern, die die Welt bedeuten, eine aesthetische Grundforderung. Nun aber kann man an dem dramatischen Beispiele die Relativität dieses Begriffs der Einheit sich vergegenwärtigen. Fordert sie einen Tag, oder ein Jahr, oder ein Jahrzehnt? Ist die Einheit nicht vielmehr ein geistiges Band, welches unabhängig vom Kalender sich zu schlingen vermag?

Eine wichtige Aenderung in der Tafel der Kategorieen welche die Logik der reinen Erkenntniss versucht hat, war die Streichung des Urteils der Einheit. Denn diese Einheit, welche auch Kant festhielt und auszeichnete, ist vielmehr Einzelheit. Und die Einzelheit gehört in das Urteil der Mehrheit. Auch Mehrheit ist Einheit; aber als Mehrheit gleichsam in ihrer Summe, nicht in einem Summanden. Schärfer und deutlicher prägt sich die Einheit in der Allheit aus; wenn wir ganz von dem Urteile der Realität hier absehen wollen. Die Allheit macht die Einheit praegnant; denn sie ist unabhängig von der Abzählbarkeit ihrer einzelnen Glieder. Und wir haben schon in der Logik auf das juristische Beispiel der Universi hingewiesen, die von der Summe der Einzelnen zu unterscheiden sind. Wir werden später auf dieses ungemein wichtige Beispiel zurückkommen.

Digitized by Google

Jetzt gilt es zu erkennen und durchzuführen, dass die Allheit die wahre Einheit bildet; dass es daher ein starkes Vorurteil ist, die Einheit nur in der Einzelheit anerkennen zu wollen. Und man kommt so zu der allgemeinern Einsicht: dass die Einheit eine Kategorie ist, welche nicht einem Urteile entsprechen kann, weil sie die logische Art des reinen Denkens überhaupt kennzeichnet. Es ist schon nicht ganz genau, wenn man sie unseren drei Urteilen der Mathematik substruiert; denn, wie wir es hier einsehen, sie gehört nicht minder auch dem Urteile der Bedingung an, und erst in der Bedingung kommt sie zu ihrer vollen Entfaltung, zu ihrer wahrhaften Bedeutung und Kraft. Worin besteht der tiefste Sinn der Bedingung? Wenn man so fragt, so geht die Frage eben auf die Einheit, als den letzten und eigentlichen Sinn und Inhalt der Bedingung. Und diesen Sinn der Bedingung legt der Rechtswille und die Rechtshandlung dar.

Wie wir die Bedingung als den logischen Charakter des Willens und der Handlung im Rechte bezeichnet haben, so haben wir dies demgemäss auch mit der Einheit zu tun. Einheit der Handlung ist Grundforderung des Rechts. Aber man darf diese Einheit der Handlung nicht materiell auf den einen Tag beschränken, wie nach dem römischen Testament die Unterschriften und Siegel des Testators und der Zeugen an einem und demselben Tage erfolgt sein müssen. Nicht dieser eine Tag bildet das erschöpfende Beispiel für den Begriff der Einheit der Handlung; sondern diese fasst ebenso auch die Errichtung des Testaments mit dem Antritt der Erbschaft durch den rechtmässigen Erben in die Einheit der Willenshandlung zusammen.

Auf eine so weite Strecke sieht der Wille hinaus; und es besteht keineswegs die Gefahr, dass er sich dabei verlieren könnte, sondern in diesem Hinaussehen und Hinausgehen über den jeweiligen Moment vermag sich erst der Wille zu vollziehen, die Handlung zu erfüllen. Die Einheit der Handlung vollzieht sich nicht in einem einzelnen Ansatz; sondern in Reih und Glied erst bildet sie sich. Sie setzt eine Mehrheit von Ansätzen, gleichsam von Handreichungen voraus. Es ist nicht eine Hand, welche eine Handlung auszuüben vermöchte;

Digitized by Google

es müssen sich dazu vielmehr Hände, das will sagen, Begriffe in Verbindung setzen. Und in dieser Verbindung erst, welche innigste Verknüpfung sein muss, kann die Einheit entstehen, die Einheit der Handlung, die Einheit des Wollens.

Nachdem wir so die Bedeutung der Bedingung und der Einheit für den Rechtswillen und die Rechtshandlung betrachtet haben, können wir nunmehr auf die allgemeine Bedeutung dieser Begriffe für den reinen Willen eingehen. Und wenn wir dabei jetzt schon auf die obige Frage zurückgreifen, wodurch der reine Wille bedingt sein könne, so kann uns diese Frage nicht irremachen. Es kann uns nicht das Bedenken schwer werden, als ob der Wille die Reinheit verlieren müsste, wenn er als bedingt erkannt werden muss. Denn er wird ja nicht durch etwas Anderes ausserhalb seiner selbst bedingt; er wird vielmehr als Bedingung erkannt. Seine logische Struktur wird durch die Bedingung beschrieben und gezeichnet.

Wir brauchen also auch gar nicht hier die Frage zu stellen nach dem Begriffe, welcher die Bedingung in der Nebenbedeutung des Umstandes enthält. Dieser Begriff würde das stets zu ergänzende Vorderglied des Bedingungssatzes bilden, in dem jedes Willensurteil sich aufbaut. Es kann kein Zweifel darüber aufkommen, dass in dieser Umstandsbedingung kein fremdes, kein unreines Element in den Bedingungswillen hineingetragen werden darf. Um nicht mehr an dieser Stelle zu anticipieren, mag es genügen, auf das juristische Beispiel hinzuweisen, dass kein Vertrag gegen die guten Sitten verstossen darf. Diese bilden das stillschweigend stets zu supplierende Bedingungsmoment. Aber es ist hier noch garnicht nötig, auf die Bedingung in dieser abgeschwächten Bedeutung Rücksicht zu nehmen. Es kommt vielmehr vor Allem darauf an, das Vorurteil zu beseitigen, als ob der absolute Wille der reine wäre, und der bedingte, der relative ein unreiner Wille sein müsste, und dass es ebenso auch sich bei der Handlung verhielte. Das Umgekehrte ist der Fall.

Der Unterschied des reinen Willens von der Begehrung lässt sich an der Bedingung genauer feststellen. Die Begehrung ist, als ein Akt des Bewusstseins, nicht bedingt durch einen andern Gegenstand als derjenige ist, auf den sie

Digitized by Google

unmittelbar losstürmt. Auf diesen ist sie fixiert und isoliert. Der reine Wille ist eben durch die Reinheit bedingt. Er ist durch sie abgezogen und abgelöst von jenem unmittelbaren Gegenstande, an den der Trieb geheftet ist. Dieser Gegenstand ist der absolute Gegenstand für den Trieb, der selber auch in ihm absolut wird. Für den Willen gibt es keinen Gegenstand, der als solcher absolut wäre. Jeder Gegenstand des reinen Willens muss aufgelöst werden; muss in Handlung aufgelöst werden.

Was ist denn der letzte Sinn dieser Unterscheidung zwischen dem Gegenstande und der Handlung für den Begriff des reinen Willens? Hier wird der Unterschied in seiner methodischen Bedeutung einleuchtend. Es soll keinen Inhalt des reinen Willens geben, der als Gegenstand, als absoluter Gegenstand beglaubigt wäre. Ein absoluter Gegenstand mag immerhin für die Erkenntniss denkbar sein; sie hat es mit Gegenständen zu tun. Für den reinen Willen gibt es keine Gegenstände an sich, sondern nur Handlung. In der Ethik gibt es keine Dinge und keine Gegenstände; die Handlung allein bildet hier das Problem des Inhalts und des Gegenstands.

Diese grundsätzliche Bedeutung der Handlung wird durch die Bedingung klargestellt und sichergestellt. Der reine Wille ist der bedingte Wille; nämlich der durch die Reinheit bedingte Wille. Denn er ist Handlung, und er hat keinen andern Inhalt; und er geht auf keinen andern Inhalt als auf die Handlung. Die Handlung aber ist Bedingung. Wie heissen die Glieder, in denen diese Bedingung sich errichtet?

Wir brauchen diese Glieder hier nicht zu benennen; wir brauchen die Consequenzen nicht vorwegzunehmen, welche aus dem Begriffe des reinen Willens herfliessen. Wir dürfen uns auf die Definition beschränken, welche in den Momenten, in den Merkmalen des reinen Willens zu vollziehen ist. Daher können wir auf die Frage, wodurch der reine Wille bedingt sei, lediglich antworten: durch die Reinheit. Und um dies zu verstehen, genügt es an dieser Stelle, den Unterschied zwischen Handlung und Gegenstand durchzudenken. Der reine Wille ist durch die Handlung bedingt. Und die Handlung ist bedingt. Das wird in der exemplarischen Handlung des Rechtsgeschäftes unzweifelhaft.

Digitized by Google

Und auf Grund dieses Exempels vermag die Ethik es klar und eindringlich festzustellen.

So wird es sich zeigen, dass es gerade umgekehrt herauskommt, als die Gegner des reinen Willens es darzustellen pflegen. Sie meinen, durch die dürre Spekulation der idealistischen Ethik werde ein absolutes Gut aufgestellt, während die gereifte Ansicht der Erfahrung vor einem solchen Hemmniss des geschichtlichen moralischen Urteils warnen müsse. Es mag ein höchstes Gut allenfalls geben. Dabei verträgt man sich mit der Religion, mit der man vor Allem es nicht verderben dürfe. Die idealistische Ethik dagegen, die in ihrem Idealismus souverän zu sein sich dünkt, sie dürfe man um so ungefährdeter zurückschlagen; und so wird es zur Parole, das Gespenst eines absoluten Gutes, des absoluten reinen Willens nach Gebühr zu verspotten. Denn welche Anmassung ist es, gegenüber dem reichen und so bunten Wechsel der geschichtlichen Erfahrung mit seinen imposanten Dramen und den mächtigen freien Schauspielern auf der Bühne der Weltgeschichte von einem absoluten, also unwandelbaren Inhalte eines reinen, absoluten, den Umständen und Mächten der Welt gegenüber selbständigen Willens immerfort noch zu fabeln.

Umgekehrt aber stellt es sich heraus. Der reine Wille ist keineswegs der absolute Wille in jenem falschen Sinne des Absoluten, welches das allgemeine und in sich selbständige Sein bedeutet. Jenes Sein der absoluten Substanz, welches die Logik bereits vernichtet hat, wird nun auch in der Ethik illusorisch und eitel. Es handelt sich nicht um ein solches verödetes Sein; es handelt sich um das Sein der Handlung; um das Sein, welches erst in der Handlung zur Entstehung kommt. Und die Handlung müsste im günstigsten Falle in Bewegung verkehrt werden, wenn sie übrigens auch bei schlechter Auffassung der Bewegung als ein absolutes Sein gedacht werden könnte. Die Handlung ist Bedingung. Und in solcher Bedingung allein besteht auch ihr Inhalt, ihr Gegenstand. Sie hat keinen andern Inhalt, und keinen andern Gegenstand, als welcher in ihr selbst besteht, und sich vollzieht. Es gibt für den Willen keinen andern Gegenstand, und also keinen absoluten Gegenstand als die Handlung selbst, welche Bedingung ist.

Digitized by Google

Darauf also kommt der innerliche *Gegensatz aller empiristischen gegen die idealistische Ethik* hinaus: dass die erstere die angeblichen absoluten Gegenstände bekämpft, dafür aber die absoluten Handlungen um so bereitwilliger gelten lässt; während die idealistische Ethik scheinbar, in Wahrheit aber nur in der Methode, den reinen Willen absolut setzt; kraft dieser Methode aber ihn als Bedingung zur Erkenntniss bringt, und demzufolge alle angeblich absoluten Werte der geschichtlichen Moral im tiefsten und im besten Sinne relativiert; indem sie ihnen nämlich die Möglichkeit einräumt und eröffnet, als Bedingungen sich zu rechtfertigen. *So erkennen wir die Bedingung für die Handlung und für den Willen zugleich als die Bedingung für den geschichtlichen Massstab und Prüfstein der idealistischen Ethik.*

Auch für den Begriff der *Einheit* dürfen wir eine Nutzanwendung vorwegnehmen. Einheit hat sich uns als der Grundbegriff der Handlung und des Willens gezeigt. Die Bedingung selbst geht in die Einheit über. Es hätte scheinen können, als ob die Handlung durch solche Einheit, welche die Mehrheit zur Voraussetzung hat, zerrissen würde. Der richtige logische Begriff der Einheit macht dieses Bedenken zu nichte. Die Mehrheit, welche nun aber für diese Einheit des Willens in der Einheit der Handlung vorausgesetzt wird, bezieht sich ja nicht allein auf Dinge, sondern auch, wenn man dies so sagen dürfte, ohne auf das andere Moment Rücksicht zu nehmen, welches hier eben in Frage treten soll, auf *Personen*. Der Testator wirkt demgemäss auf „seinen“ noch nicht geborenen Erben. Da könnte von Neuem die Frage entstehen, ob diese Einheit des Willens kraft der Einheit der Willenshandlung nicht dennoch dem Begriffe der Einheit der Person widerspricht, welche durch die Ethik, also durch den Begriff des reinen Willens errichtet werden soll.

Auch dieses Bedenken wurzelt in dem egoistischen Vorurteil der *persönlichen Einheit*, welche Psychologie und Ethik Arm in Arm behaupten und befestigen. Diese Einheit der Person ist nicht Einheit, sondern nichts als Einzelheit, die der Mehrheit, der Herde angehört, welche Tiere sammelt, aber nicht sittliche Wesen zu ordnen vermag. Das ist gewiss kein geringer Trost, der sich auf dieser Stufe schon uns einstellt, dass der Be-

Digitized by Google

griff des reinen Willens, wie er in der Einheit der Handlung culminiert, zugleich in Bezug auf den Urheber der Handlung einen neuen Begriff der Einheit ergibt.

Wir wissen von der Einleitung her, dass es der zweideutige Begriff des Individuums ist, mit dem alles Bewusstsein von Anfang an ringt, und in allen Fragen der Religion und Sittlichkeit, wie in allen Problemen der Politik und der Weltgeschichte zu ringen hat. Und wir hatten von vornherein auf die Rechtswissenschaft und auf die Staatslehre demgemäss den Blick gerichtet, dass sie besser als die Religion es vermocht haben, kraft ihrer wissenschaftlichen Methodik, die Zweideutigkeiten in dem Begriffe des Individuums zur Auflösung zu bringen. So sehen wir es nun schon an dieser Stelle, an der der Begriff des Subjektes noch gar nicht herausgetreten ist, wie schon der juristische Begriff der Einheit der Handlung die Einheit des Individuums zur Unterscheidung bringt von der Einzelheit desselben. Die Einheit der Handlung, also die Einheit des Wollens setzt mehr voraus als bloss das scheinbare Individuum, welches will und handelt. Dieses einzelne Individuum vermag nicht zu wollen, noch zu handeln; es kann nur begehren und tun. Dieses einzelne Individuum muss erst befreit und erlöst werden von den Schranken seiner Einzelheit, um wollen und handeln zu können. Denn Wollen und Handeln erfordert Einheit, wie Bedingung. Und Einheit ist nicht Einzelheit. Einheit ist auch nicht Mehrheit; denn Mehrheit ist die Mehrheit der Einzelheiten.

Um Allheit handelt es sich, wie wir es in der Einleitung bereits als das Problem aufgestellt und bezeichnet haben, bei dem neuen Begriffe der Einheit, den die Ethik zu finden, den der reine Wille zu ermitteln und zu ergeben hat. Diese Einheit des reinen Willens hat die Handlung in ihrer Einheit zu vollziehen. Und wir werden später zu sehen haben, wie sie sich dabei in letzter Instanz der Allheit bedient. Aber es ist instruktiv schon in der Einheit der Handlung und des Willens zu erkennen, wie sie daraufhin gerichtet sind, die Einheit des Subjekts zum Problem zu machen.

So weit haben wir in den vorstehenden Erwägungen gleichsam die Vergeistigung des Willens geführt; seinen notwendigen

Digitized by Google

innerlichsten Zusammenhang mit dem reinen Denken dargelegt. Jetzt gilt es, wieder auf die andere Seite zurückzulenken. Aber wir werden sehen, dass wir dabei den Faden des Denkens nicht fallen zu lassen nötig haben.

Zu den ersten Mitteln, welche der Bewegungstrieb ergreift, gehört der Laut. Der Laut ist nicht nur ein Mittel, dessen der Bewegungstrieb sich bedient, um sich ins Werk zu setzen; sondern er ist der eminente Ausdruck, den der Bewegungstrieb erfinden kann, um die Bewegung als aus dem innersten Bewusstsein fliessend darzustellen. Zwar muss alle Art und Form der Bewegung diesem innersten Quell entspringen; aber dieser Quell wird durch die gewöhnliche Muskelbewegung nicht blossgelegt, sondern vielmehr geradezu verdeckt und unkenntlich gemacht. Im Laute dagegen offenbart sich das Innere; drängt es sich hervor, als ob es, seiner überdrüssig, sich entäussern wollte. Der Laut ist der mächtigste und intensivste Ausdruck des Innern; das Zeichen dafür, dass das Innere innerhalb seiner Grenzen sich nicht einzuhalten vermag; dass es in das Aeussere, in die Aeusserung übergeht. Diesen innern Zusammenhang des Innern und des Aeussern, den unser Begriff der Bewegung überhaupt darlegt, macht der Laut besonders deutlich. Der Laut ist daher nicht nur ein Aeusseres, sondern ein Aeusseres des Innern; und in so eminenter Weise, dass er als das Aeussere des Innern bezeichnet werden kann. Er vollzieht und bezeugt die notwendige Correlation des Innern und des Aeussern.

Dies gilt von dem Laute überhaupt, von der Lautbewegung. Sie ist die Voraussetzung, aber noch nicht der unmittelbare Anfang der Sprache. Wir stimmen der Ansicht zu, dass der Gesang der Sprache vorausgeht. Im Singen ertönt unmittelbar das Innere, insofern es ohne allen besondern Inhalt sich zu entfalten ringt. Was das Innere ohne besondern Inhalt sei, das scheint ein Rätsel. Wir werden dieses Rätsel aber alsbald auflösen können; jetzt werde es als solches ruhig festgehalten. Im Singen drängt sich das Innere zur Bewegung und zur Aeusserung, ohne dass ein distinkter Inhalt zum Ausdruck kommen soll. Für die elementarste Form des Singens, die noch nicht über die Abstufung der Töne verfügen mag, darf von einer Distinktion des

Digitized by Google

Inhalts gänzlich abgesehen werden. Nur Bewegung soll im Jauchzen und im Klagelaut hervorbrechen.

Anders liegt es bei der Sprache. In ihr wird der Laut zum Worte. Der Unterschied zwischen Laut und Wort besteht kurz darin, dass der Laut ein isoliertes Zeichen ist, das Wort dagegen niemals als ein einzelnes gedacht werden darf. Es ist, wenn es allein steht, doch immer nur die Abbreviatur eines Satzes. Das ist der Grundbegriff des Wortes: dass es das Element des Satzes ist. Als solches aber ist es ein Begriff. Denn auch der Begriff ist die Abbreviatur des Urteils. So gehören Wort und Begriff, Sprache und Denken zusammen.

Es ist ein Irrtum zu meinen, dass zuerst Worte da wären, welche zu Sätzen sich verbänden. Ohne die Urteilsfügung des Satzes gibt es nicht Worte, sondern nur Laute. Das Gefüge des Satzes stabiliert den Laut kraft des Begriffs und als Begriff zum Worte. Es ist wiederum reines Denken, welches hier operiert. Zugleich aber ist es Bewegung, mit welcher sich dieses Denken innerlichst verbindet. Diese Verbindung des Innern und des Aeussern stellt die Sprache dar.

So unterscheidet sie sich in ihren Wortgebilden von den Lautgebärden. Die letzteren vollziehen nur den Uebergang des Innern zum Aeussern und stellen diesen Uebergang dar. Bei der Sprache hingegen lässt sich nicht mehr von einem Uebergang reden; da sind die beiden Glieder, an welchen der Uebergang verläuft, gar nicht mehr zu unterscheiden; das Aeussere ist ein Inneres, und nichtsdestoweniger ist das Innere zum Aeusseren geworden. Das Wort ist Wort des Satzes, ist Begriff; und dennoch ist das Begriffswort zugleich ein Laut. Man darf vielleicht sagen: spräche die Seele nicht, so wüssten wir nicht, wie die Seele sich darstellen könnte.

So erkennen wir denselben Zusammenhang zwischen der Bewegung und dem Denken, der bisher im reinen Wollen zur Darstellung kam, nun auch in der Sprache, und noch deutlicher in ihr. Das hat natürliche Gründe; denn es besteht eine notwendige Verbindung zwischen dem Wollen und der Sprache. Es ist nur eine Stufe der Abstraktion, als welche der Wille und die Handlung ohne Berücksichtigung der Sprache zulässig ist. Wir haben aber nunmehr zu betrachten,

Digitized by Google

wie diese Stufe übergeht in die andere der sprachlichen Willenshandlung. Das praeciseste Mittel, durch welches der Wille in der Handlung sich betätigt und sich bezeugt, das ist der sprachliche Ausdruck.

Dieser Satz könnte Bedenken erregen; man könnte meinen, dass der evidenteste Ausdruck des Willens doch vielmehr in derjenigen Richtung der Handlung liege, welche, als Tat, eine Veränderung in der Aussenwelt herbeiführt. Eine solche Veränderung in der Aussenwelt wird doch durch die Sprache an sich nicht vollzogen; in ihr führt sich doch nur die Ausspinnung und Ausgestaltung des Innern fort. Wie kann es nun zu denken und zu rechtfertigen sein, dass dennoch in der Sprache der evidenteste Ausdruck der Willenshandlung liegen solle?

Der Einwand beruht auf einer Verwechselung der Handlung mit der Tat. Die Tat bedarf der Tatsache, um in ihr kenntlich zu werden; um sich als solche zu vollziehen. Die Handlung dagegen ist von diesem äusseren Erfolge unabhängig. Die Folge, welche sich aus dem Willen für die Aussenwelt ergibt, gehört nicht mehr zum Willen. Es wäre aber falsch, darum den Willen etwa auf die blosse Absicht und Gesinnung einzudämmen; denn damit würde auch die Handlung vom Willen abgeschnitten. Die Handlung gehört zum Willen; der Erfolg dagegen in der Aussenwelt gehört nicht mehr zur Handlung, darum also auch nicht zum Willen.

So ergibt es sich aus dem Begriffe der Handlung, dass genauer als durch irgend eine tätsächliche Veränderung in der Aussenwelt der Wille in der Sprache sich bezeugt. Die Sprache ist nicht lediglich eine Tatbewegung in der Aussenwelt, sondern vielmehr vorzugsweise eine Handlung, und zwar in doppelter Richtung; nämlich eine Handlung vermittelst des Denkens an und für sich, eine Erzeugung und Ausgestaltung des Begriffs; dann aber auch eine Vollziehung und Ausgestaltung des Affekts vermittelst des Begriffs zum Willen.

So lange der Affekt wortlos bleibt, verbleibt er im Chaos und Ungestüm des Triebes und der Begierde. Man kennt es schon aus der Erfahrung, welche Hilfe es im Zorne und im Schmerze, den Formen des Affekts in der gewöhnlichen Bedeutung desselben, gewährt, wenn es zum Ausdruck im Worte kommen

Digitized by Google

kann. Der Dichter preist es als seinen Vorzug, dass Gott es ihm gegeben habe, zu sagen, was er leide. Der Wille erhebt sich durch den sprachlichen Ausdruck vorzugsweise über den Trieb und die Begierde. Es ist kein Wille, der sich nicht in der Handlung der Sprache zur Klarheit gebracht hätte. Es ist nur ein Schein, dass man auch ohne das Wort wollen könnte; dass es ein Wollen gäbe, welches nicht in der Sprache des Satzes und des Urteils sich entfaltet hätte.

Es beruht dies nur auf einer Verwechselung von stillem und lautem Sprechen. Der Sprachlaut braucht nicht in der äusseren Luftbewegung zur Darstellung gekommen zu sein; darum hat die Sprache doch stattgefunden. Neuere Forschungen haben es an Erscheinungsweisen der Aphasie klargestellt, wie vielseitig die Mittel sind, deren sich die Sprache bedienen kann, um in Handlung überzugehen. Der Wille kann niedergeschrieben werden; ist er dann weniger ausgesprochen? Aber auch wenn es nicht zur Fixierung in der Schrift kommt, wenn der Gedanke nur in den Sprachbildern des Begriffs sich auseinanderlegt, so bewährt sich auch darin die Correlation, die unausweichliche, zwischen Sprache und Denken, zwischen Wort und Begriff. So dürfen wir es ohne Einschränkung aussprechen, dass es ohne Sprache kein Wollen gibt. Die Sprache kann dabei abgekürzt erscheinen; aber in der Verkürzung selbst muss sie noch in der Praegnanz der Sprache wirken, wenn der Wille nicht zum Rudiment des Triebes entarten soll; wenn er in der allein legitimen Handlung sich zu bezeugen vermag.

Dieser Zusammenhang von Willen und Sprache wird durch das Recht zu lehrreicher Deutlichkeit gebracht. Unter allen Formen, auf welche das Recht dringt, ohne deren Wahrung und genaue Darstellung die Rechtsgeschäfte als solche nicht vollziehbar werden, steht das Wort obenan. Der Rechtswille muss daher in bestimmten, vorgeschriebenen Worten ausgesprochen werden. Es ist, als ob durch die Formeln, an welche das Rechtsgeschäft gebunden wird, die Willenshandlung, in der die Rechtshandlung beruht, an die Aussprache gebunden werden soll. Jede Art von Reservatio mentalis soll von vornherein ausgeschlossen werden. Es kommt nicht darauf an, was du dir gedacht hast; das Denken allein macht deinen Willen nicht

Digitized by Google

aus. Wenn du willst, musst du deinen Willen aussprechen. Die Sprache erst, und sie allein vollführt deinen Willen. Darum können Obligationen nur durch Worte begründet werden. Und die Stipulation ist ein Verbal-Contrakt.

Aber, wie gesagt, es wird im Rechte nicht allein die Aussprache im Worte gefordert, sondern es wird auch die Aussprache im genau vorgeschriebenen Worte gefordert, damit der begrifflich notwendige Zusammenhang zwischen dem Willen und der Sprache über jeden Zweifel sichergestellt werde. Wenn der Wille in der Handlung sich vollendet, so erkennen wir nunmehr, dass diese Vollendung in der Sprachhandlung sich vollführt.

Wir waren darauf hier ausgegangen, die andere, die emotionelle Seite des Willens in der Sprache in Betracht zu ziehen; siehe da aber, wir haben nur um so schärfer die weitere Vergeistigung daran erkennen müssen, zu der der Wille in der Sprachhandlung sich entwickelt. Und die Reinheit bewährt sich da wieder von Neuem. Nicht von dem Erfolge in der Tat hängt der Wille ab. Der liegt jenseit seines Bereiches und seiner Competenz. Was dagegen durchaus zu ihm gehört, was keineswegs eine Veräusserlichung seines inneren Wesens ist, das ist seine Darstellung in der Sprachhandlung. Ohne diese Objektivierung gibt es keinen Willen. Wenn anders der Wille einesteils auf dem Denken beruht, so beruht er demgemäss in der Sprache. Die Sprache stellt die Gedanken in den Begriffen, daher in den Worten des Satzes auf; und ohne diese Aufstellung bliebe der Wille im Halbschlummer des Triebes. Die Wachsamkeit, die Sonne, der Sittentag des Willens gehen in der Sprache allein auf.

Und doch kommt dieser Zusammenhang zwischen Willen und Sprache nicht allein demjenigen Anteil des Willens zu statten, der im Denken liegt. Er wird vielmehr ebenso sehr auch für den Untergrund des Affektes wichtig und wirksam. Wir müssen uns, wenn wir diese andere Seite in Betracht ziehen wollen, wieder auf die Erwägungen zurückbegeben, welche für das Gefühl von Lust und Unlust anzustellen waren. Wir wissen, dass wir dieses Doppelspiel nicht als einen eigenen isolierten Inhalt annehmen dürfen; dass dieses Mischgefühl viel-

Digitized by Google

mehr einen notwendigen Annex zu den verschiedenen Stufen des inhaltigen Bewusstseins bildet. So gibt es Bewegungsgefühle und Vorstellungsgefühle; also auch Begehrungsgefühle und Denkgefühle. Wenn nun aber der Wille eine besondere und praegnante Art des inhaltigen Bewusstseins bildet, so werden auch Willensgefühle anzuerkennen und zu fordern sein.

Woher sollen diese nun aber kommen? Man darf diese Frage nicht so nehmen, als ob sie auf die einzelnen Seiten und Elemente des Willens gerichtet würde. Die Frage geht nicht etwa dahin, ob die Willensgefühle aus der Bewegung und dem Affekte, oder aber aus dem Denken herfliessen; denn diese Elemente haben ihre eigenen Gefühlsanhänge, sie können an sich nicht die Willensgefühle ergeben. Diese müssen vielmehr selbständig für sich bestehen, eigene Resultanten bilden, welche freilich jene elementaren Gefühlsstufen zur Voraussetzung haben. Die Frage geht auf diese eigene Art der Gefühlsstufe, welche für den Willen zu fordern ist.

Wir müssen hier Bedacht nehmen auf eine Unterscheidung, die bei jener ersten Diskussion über Lust und Unlust schon zum Vorschein kam. Wir hatten damals den Annex unterschieden vom Suffix. Lust und Unlust, oder vielmehr was dafür einzusetzen wäre — wir hatten den Begriff selbst nicht eingesetzt, sondern nur angegeben, dass eine andere Bezeichnung gesucht werden müsse, was aber Sache der Psychologie bleibt — sind nicht nur Anhang, geschweige Anhängsel, sondern sie bilden ebenso sehr einen notwendigen Untergrund, der nicht ausgeschaltet werden, der nicht versiegen darf. Wenn irgend ein neuer Vorgang, und in ihm ein neuer Inhalt auf irgend einer Stufe und Art des Bewusstseins zur Entstehung kommen soll, so muss dieser Untergrund in stets neuen Fluss kommen.

Eine Empfindung bildet sich nicht etwa neu aus einer voraufgehenden Empfindung, sondern zunächst aus dem Empfindungsgefühl, in welches die voraufgegangene Empfindung eingemündet war und einmünden musste. So ist demgemäss die jeweilige Gefühlsstufe nicht in jedem Sinne ein Annex nur, sondern zugleich als Suffix der Ausgang und der Quell eines neuen Inhalts. Der Ausdruck des Suffixes bezieht sich

Digitized by Google

sonach vorgreifend auf diesen neuen Inhalt, dessen Untergrund er bildet.

Nun haben wir aber ferner zu bedenken, dass alle Arten und Stufen des inhaltigen Bewusstseins mit diesen Gefühlsannexen, die zugleich Gefühlssuffixe sind, nicht nur eine jede für sich behaftet bleiben; sondern dass alle diese verschiedenen Gefühlssuffixe in Gegenwirkung und Mitwirkung miteinander treten. Auf dieser complizierten Mitwirkung der verschiedenartigen Gefühlssuffixe beruht die Eigenart, in der wir das Willensgefühl zu suchen und zu erkennen haben.

Wir waren von der Tendenz ausgegangen, und hatten in dem Fortschritt von Tendenz zu Tendenz aus dem Gesichtspunkte des Denkens die Aufgabe, aus dem Gesichtspunkte der Begehrung aber den Affekt definiert. Wir hatten alsdann in der Verbindung von Affekt und Aufgabe den reinen Willen bis zur Handlung hinaufgeführt. In der Handlung konnten wir das Denken in Vollzug setzen, und zwar in seinen abstraktesten Arbeiten, zugleich aber gemäss dem Zusammenhange zwischen der Vernunft und der Sprache in der Sprachhandlung den reinen Willen zur Vollendung bringen.

Schliesslich ging die Frage aber dazu über, was dabei zugleich für den Affekt herauskomme. Um diese Frage zu beantworten, waren wir in die Betrachtung des Gefühls wieder eingetreten; und statt, wie früher, nur auf den Anhang, den das Gefühl bildet, zu achten, waren wir jetzt besonders aufmerksam geworden auf den Untergrund, den es bildet; den es zumal in der Zusammenwirkung der verschiedenen Gefühlsstufen bildet. In dieser Zusammenwirkung liegt der vulkanische Charakter dieses Untergrundes. Unbestimmbar vielseitig und schier unbezwinglich erscheinen die Einflüsse, die Ausbrüche, die aus dieser Mischung der Gefühle herrühren.

In dieser Ausdehnung muss der Begriff des Affekts gedacht werden. Seine Bestimmung ist nicht einzuschränken auf eine Art und eine Richtung der Bewegung und des Bewegungsgefühls, als Suffix gedacht; sondern auf alle Arten und Stufen des Gefühls muss er bezogen werden; auf alle Arten der Vorstellungs- und Denkgefühle, wie auf alle Arten der Bewegungs-

Digitized by Google

und der Begehrungsgefühle. In diesem Conflux und Convolut besteht der Affekt.

Und mit diesem Gewirr des Affekts hat die andere Seite des Willens sich auseinanderzusetzen; mit dieser machtvollen Masse hat der Gedanke zu ringen und zu kämpfen, wenn der Wille entstehen soll. Der Affekt muss nicht etwa abgestumpft, unterbunden und geschwächt werden, wenn ein kraftvoller Wille sich entbinden soll; sondern der Affekt soll anschwellen, soll lebendig und viel verzweigt bleiben; ebenso wie der Gedanke nicht verblassen, noch einseitig fixiert werden soll. Beide Quellen des Willens müssen ihren ganzen Strom ergiessen, wenn der reine Wille zu seiner vollen Kraft gedeihen soll.

Wir hatten nach der Eigenart des Willensgefühls gefragt. Wir sehen jetzt, worin sie beruht. Die volle Energie des Affektes einerseits, und die volle Energie des Denkens andrerseits ist es, welche die Vorbedingungen des Willensgefühls sind. Wir können dasselbe nicht anders bestimmen und beschreiben als durch die Verbindung dieser beiden Vorbedingungen. Nicht eine Art des Gefühls allein, welche einer Art des Anteils, auf dem der Wille beruht, entspräche, ergibt etwa auch nur vorzugsweise das Willensgefühl; sondern beide zusammen erst machen es aus.

Aber auch hier, und hier vorzugsweise lässt sich die Bedeutung erkennen und beleuchten, welche das Gefühl als Suffix im Unterschiede vom Annex hat. Das Willensgefühl ist vorzugsweise Gefühlssuffix. Als Gefühlsannex stellt es sich in der Ermüdung und Erschöpfung dar, welche bei aller Bewegung sich einstellt. Als Gefühlssuffix hingegen wirkt es in der schöpferischen Energie der Willenshandlung. Und da ist es wiederum vorzugsweise die Sprache und das Sprachgefühl, welches in dieser Bedeutung des Suffixes im Willensgefühle sich betätigt. Zunächst bringt die Sprache freilich Mässigung und Ruhe in das Gewirr der Gefühle; das vulkanische Ungestüm wird gebändigt und beherrscht. Zugleich aber auch wirkt das Sprachgefühl, welches der Willenshandlung zu Grunde liegt, lösend und erlösend, indem es dem Abflusse des Affekts ein Bett bereitet und es eindämmt. In diesem Sprachgefühl prägt sich vorzugsweise das Willensgefühl aus. Indem der Wille, um Wille zu werden,

Digitized by Google

in Worte nicht sowohl sich kleidet, als vielmehr in dieselben hineinwächst, so erwächst er aus den Wortgefühlen, mit denen die Begriffsworte der Sprache verwachsen bleiben.

Es gäbe keine Poesie, und keine Poesie, welche an Gedanken erblüht, wenngleich nicht in Gedanken, wenn diese Verwachsung nicht bestände und nicht unaufhörlich in dem gebildeten Bewusstsein sich erneute. Es ist ebenso das sittlich, wie das aesthetisch gebildete Bewusstsein, welches in diesen Pflanzungen sich ergeht. Und es ist keineswegs der Abweg in das aesthetische Gebiet, der durch diese ausgedehnte Bestimmung des Affekts und des Willensgefühls beschritten würde. Es müsste vielmehr die Grundlage, welche der Affekt für das reine Wollen bildet, verschrumpfen und verdorren, wenn das Willensgefühl in dieser Complikation versagt wäre.

Was unterscheidet nun das Willensgefühl von dem Affekte? Der Affekt besteht uns jetzt nicht mehr bloss in dem Fortschritt von Tendenz zu Tendenz; sondern er schliesst die Gefühlsstufen in sich, und zwar alle Arten der Gefühlsstufen; und er schliesst sie in sich nicht nur als Gefühlsannexe, sondern als Gefühlssuffixe, so dass aus ihm an seinem Teile die Willenshandlung hervorgehen mag. Aber die Willenshandlung hat andererseits das Denken und den Begriff zur Voraussetzung. Dieser Unterschied darf nicht aufgehoben werden, wie Spinoza es gethan hat, indem er den Willen zum Affekt machte, nachdem er zuvor ihn in den Intellekt aufgehoben hatte.

Wohl aber darf der Unterschied zwischen Affekt und Willensgefühl aufgehoben werden, und zwar gerade als Suffix; während er in Bezug auf den Gefühlsanhang, auf das resultierende Gefühl erhalten bleiben kann. Die Quelle dagegen, welche das Willensgefühl für die Willenshandlung bilden muss, wie überall der neue Inhalt aus der vorausgehenden Gefühlsstufe sich bilden muss, sie ist in der positiven Bedeutung des Affektes anzuerkennen. Das ist der richtige Kern an jener überspannten Formulierung, dass der Affekt in der Tat die Grundlage der Willenshandlung bildet; nicht die ganze, aber einen Teil, einen wichtigen Bestandteil.

Es ist wichtig, diesen Beitrag des Affekts noch genauer gegen Missverständnisse, wie sie hier besonders naheliegen, zu

Digitized by Google

verwahren und zu schützen. Der Affekt in dieser Ausdehnung, als positives Willensgefühl, könnte als ein Faktor der Willenshandlung gedacht werden. Das ist er nicht. Er treibt die Mühle, wie der Wind sie treibt; aber er enthält das Korn nicht, das zu mahlen ist. Diesen Inhalt bildet ausschliesslich das Denken im Begriffe und in diesem begrifflichen Elemente der Handlung. Die Aufgabe bleibt das Motiv; der Affekt und das Willensgefühl, zu dem der Affekt gesteigert wird, ist nur der Motor. Der Motor darf nicht fehlen und nicht erlahmen; er hat jedoch das Motiv nicht zu ersetzen. Das Motiv liegt rein und ausschliesslich in dem gedanklichen Inhalt der Aufgabe, den die Handlung bildet; die Handlung, welche von dem Affekt, von dem Willensgefühl getrieben, belebt, beseelt und bisweilen beseligt werden muss. Die Aufgabe bildet den geistigen Inhalt; den seelischen Schwung gibt der Affekt.

Es liegt somit auch ein richtiger Gedanke in der Wendung, welche die Xenie Schillers gegen Kant aussprach, obwohl nur zum Scheine die Gegnerschaft angenommen war. Nicht nur darf nicht Unlust allein, nicht Abneigung die Willenshandlung leiten, so wenig als Lust allein sie motivieren darf, sondern auch, wenn man einmal das Willensgefühl ungenau als Mischung von Lust und Unlust denkt, so darf diese Mischung nicht gänzlich abgewehrt und ausgelöscht werden. Der Aufschwung des Willens darf des Schwungs nicht verlustig gehen, den der Affekt und er allein zu erteilen vermag.

So bildet das Willensgefühl einen unverächtlichen Bestandteil und Untergrund der Willenshandlung. Nicht Abtötung, nicht Erschlaffung der Willensgefühle ist zu fordern, noch zuzulassen und zuzugestehen, um etwa sicherer den reinen Willen zu stande zu bringen, sondern je höher die Aufgabe des reinen Willens gespannt wird, desto mächtiger muss die Energie des Willensgefühls ihr entsprechend gefordert werden. Der reine Wille hat ebensosehr das Willensgefühl, wie das strenge Denken der Aufgabe zur Voraussetzung. Die Handlung vollzieht ihre Einheit in der Durchdringung der beiden Bedingungen: des Motivs und des Motors.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Das Selbstbewusstsein des reinen Willens.

Wenn wir den Unterschied des reinen Willens von der Begehrung an einem Begriffe bezeichnen sollten, so wäre dies der Begriff des Gegenstands. In der Begehrung scheint der Inhalt, auf den sie sich richtet, ein Gegenstand zu sein. Im reinen Willen geht der Gegenstand über in die Handlung. Diese Handlung wird das Objekt des Willens.

Aus diesem Unterschiede zwischen dem reinen Willen und der Begehrung, der sich an dem Begriffe des Objekts vollzieht, ergibt sich der scharfe und deutliche Unterschied zwischen dem Willen und dem Denken. Das Denken geht immer auf den Gegenstand. Der Begriff, der sein reines Erzeugniss bildet, ist nichts Anderes als, um es einmal ungenau, aber anschaulich auszudrücken, das Symbol des Gegenstandes. Der Begriff hat keinen eigenen Wert; der liegt lediglich in dem Objekt, das er darstellt, das er vertritt. Der Wille dagegen geht gar nicht auf ein Objekt. Der Begriff, dessen er sich bedienen muss, sofern er einesteils am Denken sich vollzieht, geht daher auch nur vermittelungsweise auf ein Objekt; denn freilich kann der Begriff zu nichts Anderem benutzt werden, als zur Darstellung dieses Gegenstands. Aber diese Benutzung und diese Darstellung ist hier nur ein Mittel zur Vorspiegelung des eigentlichen und einzigen Inhalts, auf den der Wille sich richtet: das ist einzig und allein die Handlung.

Daher sind es vorzugsweise die Begriffe der Einheit und der Bedingung, mit denen das Denken im Wollen operiert,

Digitized by Google

weil in diesen vorzugsweise die Handlung sich entfaltet und sich zusammenzieht. Auch auf diese Zusammenziehung kommt es an; sie gibt der Handlung den Halt, der die Ruhe in dieser Bewegung bildet, und den Gehalt in dieser Aufgabe. Sie gibt die Festigkeit und den Bestand, der doch kein Stillstand ist. So fehlen keineswegs die Merkmale, welche den Wert des Objekts bedingen; und dennoch statten sie nur die Handlung damit aus, ohne diese in ein Objekt untergehen zu lassen. Es wäre ein Untergang für die Handlung, wenn sie in einem Objekt aufginge.

Der Unterschied, der sich am Begriffe des Objekts für den reinen Willen feststellen lässt, erstreckt sich somit nach allen entscheidenden Richtungen; nach der Begehrung und nach dem Denken. Dennoch kann man noch immer von der Frage irritiert werden, warum denn durchaus der Begriff des Objekts ausgeschlossen werden müsse. Man versteht ja wohl die Pointe, die damit gegen den angeblichen, anscheinenden Gegenstand der Begehrung ausgespielt werden soll; aber der Gegensatz, der damit gegen das Denken aufgerichtet wird, könnte immerhin als Ueberspannung einer historischen Tendenz erscheinen. Denn was kann es schaden, wenn man die Handlung, die doch im Begriffe Halt gewinnen muss, als Objekt bezeichnet? Es könnte scheinen, dass der Tendenz Genüge geschehe, wenn der Inhalt des Willens als Handlung, diese Handlung aber als Objekt anerkannt würde.

Indessen erfordert der Unterschied zwischen dem Willen und dem Denken noch eine andere Rücksicht, durch welche die Abwehr eines Objekts dringlicher geboten wird. Erinnern wir uns der Unterscheidung zwischen dem Innern und dem Aeussern, auf die wir recurrieren mussten. Das Innere sollte durchaus Inneres bleiben; auch in der Aeusserung als Tendenz, und in deren Fixierung und Gestaltung als Aufgabe. Die Ungenauigkeit dieses Ausdrucks des Innern konnte uns nicht verhohlen bleiben; dennoch war er nicht zu entbehren, nicht zu umgehen. Es könnte scheinen, dass dieser Anstoss noch gesteigert würde dadurch, dass der Affekt als ein eigenartiges Moment des Willens geltend gemacht wird. Ist es doch die blosse Innerlichkeit, welche durch ihn mit allem Nachdruck vertreten und geltend gemacht wird.

Digitized by Google

Dieser Ausdruck des Innern erfordert genauere Bestimmung. Wir waren auch sonst schon auf den Träger und Urheber des Willens gestossen. Kurz, es muss sich in dem reinen Willen vor Allem doch um das Subjekt des Willens handeln. In dem Begriffe des Subjekts aber wird von Neuem die Unterscheidung zwischen Wollen und Denken notwendig werden; und aus dem Gesichtspunkte des Subjekts wird auch die Unterscheidung des Objekts noch deutlicher werden.

Es kann doch keinem Zweifel unterliegen, dass es im reinen Wollen letztlich sich um gar nichts Anderes handeln könne als um das Subjekt dieses Wollens. Wir hatten statt des Innern auch den Ausdruck des Bewusstseins bisweilen nicht vermeiden können. Im letzten Grunde muss es sich doch um die Reinheit des Bewusstseins im reinen Willen handeln. Das Bewusstsein muss es sein, das in der Handlung sich entfaltet; als welches die Handlung sich vollzieht. Was ist denn nun aber der Inhalt dieses Bewusstseins, welches nicht von Inhalten angefüllt ist; welches lediglich in Handlung sich vollzieht und besteht? Der Inhalt des Bewusstseins, welches in dem Willen und in der Handlung sich verwirklicht, ist deshalb nicht als Objekt zu bezeichnen, weil er vielmehr das Subjekt bildet. Und wenngleich auch das Subjekt der Objektivierung als Inhalt des Bewusstseins bedarf, so bildet es doch dasjenige Problem, welches im Unterschiede von dem Bewusstsein des Objekts bezeichnet wird als das des Selbstbewusstseins.

Im Selbstbewusstsein ist der Unterschied zwischen dem Denken, als dem Denken der Erkenntniss, und dem reinen Willen zu begründen. Und auf diesem Unterschiede beruht die Tendenz der Unterscheidung Beider am Objekt.

Hier liegen nun aber die eigentlichen Schwierigkeiten im Begriffe der systematischen Philosophie; die historischen Schwierigkeiten im Begriffe des Idealismus. Als Descartes den Idealismus erneuerte, ging er von dem Cogito aus. Es war nicht das Cogitare, welches er tatsächlich doch als die Methode des reinen Denkens suchte und bestimmte; sondern es war das Selbstbewusstsein, das er in der ersten Person auf die Fahne schrieb. Er brauchte es für die Seele, welche er neben der Materie, neben der Ausdehnung als Substanz aufstellte. Kant hat den ver-

Digitized by Google

schiedenen Sinn in diesem Ausdrucke der Substanz blossgestellt; er hat das Selbstbewusstsein dieses Denkens auf die erste Person demaskiert, welche das Praesens dieses Denkens regiert. So wird dieses Selbstbewusstsein zu der ersten Person Singularis in dem Tempus eines Zeitwortes. Das ist sein Sinn, sein Wert und seine vielberufene Autorität.

Dennoch aber hat selbst Kant den Begriff des Selbstbewusstseins nicht hinlänglich aus der Schussweite des Spiritualismus und der Mystik zu bringen vermocht. Er hat das Selbstbewusstsein zurückgedrängt hinter die Einheit des Bewusstseins. Die Einheit des Bewusstseins wurde bei ihm das Centrum der Erkenntniss. Was Descartes mit dem Selbstbewusstsein zu gewinnen suchte, nämlich die Selbständigkeit der reinen Erkenntniss, das brachte Kant durch die Einheit des Bewusstseins in Sicherheit; während er das Zweideutige und Schlüpfrige im Seelenbegriffe des Selbstbewusstseins abschnitt und ausschloss. Dennoch aber hat auch er den Ausdruck des Selbstbewusstseins nicht ganz vermieden; geschweige dass er nachdrücklich den Unterschied zwischen der Einheit des Bewusstseins und dem Selbstbewusstsein hervorgehoben hätte.

Der Mangel in Kants Terminologie an diesem centralen Punkte ist jedoch damit noch nicht ausreichend gekennzeichnet. Schon in der Logik mussten wir darauf aufmerksam werden, dass Kant den Begriff der Einheit des Bewusstseins zu enge gefasst hat, indem er ihn auf die Erkenntniss in erster und praegnanter Bedeutung einschränkt, nämlich auf diejenige Erkenntniss, welche kraft der synthetischen Grundsätze sich vollzieht, also auf die Erkenntniss der mathematischen Naturwissenschaft. Schon auf diejenige Erweiterung der Erkenntniss, welche auf den regulativen Gebrauch der Ideen für die beschreibende Naturwissenschaft der Organismen sich stützt, erstreckt sich die Bedeutung der Einheit des Bewusstseins nicht. Die Einheit des Bewusstseins ist ausschliesslich der zusammenfassende Ausdruck der synthetischen Grundsätze; nicht aber der regulativen Ideen.

Wenn es nun schon ein offenbarer Mangel ist, dass eine Art des wissenschaftlichen Erfahrungsgebrauchs, also der wissenschaftlichen Erkenntniss von dem Prinzip der Einheit des Be-

Digitized by Google

wusstseins entblösst wird, so wird derselbe zu einem anstössigen Fehler in Bezug auf die ethische Erkenntniss. Wie kann der Wille als eine Art der Vernunft anerkannt werden, wenn er nicht in der Einheit des Bewusstseins gegründet wird?

Man muss hier jedoch die Frage noch ganz anders wenden. Für alle Erkenntniss mag die Einheit des Bewusstseins der richtige Terminus sein; für die Ethik dagegen scheint sie nicht zu genügen, scheint vielmehr der verstossene Ausdruck des Selbstbewusstseins wieder in Ehren kommen zu müssen. Die Einheit des Bewusstseins ist Einheit in der Einheit des Begriffs. Und die Einheit des Begriffs ist Einheit wegen der Einheit des Objekts, die in ihr vollzogen wird. In der Ethik dagegen handelt es sich im letzten Grunde um die Einheit des Subjekts. Ihretwegen richtet sich die Polemik auf das Objekt, damit der Wille an diesem sich nicht verliere.

Diese Einheit des Subjekts heisst besser nicht Einheit: denn man weiss es ja, und man darf es nimmermehr aus dem Auge lassen, dass diese Einheit, wie alle Einheit, nur im Begriffe, und also nur im Objekte zur Bestimmung gebracht werden könnte. Da es sich nun aber hier nicht um das Objekt drehen soll, so muss man auch die Einheit für diese Richtung des Bewusstseins im centralen Ausdruck des Prinzips vermeiden. Für den reinen Willen gilt es, das Selbstbewusstsein als das Centrum des Problems, in dem alle Hebel spielen, zu erkennen und zu formulieren.

Wenn wir so das Selbstbewusstsein an die Stelle der Einheit des Bewusstseins hier einsetzen, so könnte es scheinen, als ob wir nicht zwar der Psychologie nachgingen, die freilich den Pulsschlag des Selbst für den Willen in erster Linie fordert, aber als ob wir dabei vornehmlich an den Affekt dächten, und auf ihn Bezug nähmen, insofern wir ihn zu einem gleichberechtigten Faktor, wenn auch nur als Motor des Willens gemacht haben. Der Affekt bildet demgemäss ja den Inbegriff aller Gefühlsstufen; was liegt da näher, als in diesem Inbegriff, oder wenigstens seinetwegen das Centrum des Selbstbewusstseins zu fixieren?

Es wäre ein schwerer Irrtum, wenn man nur diesen Grund für die Wiederaufnahme des Selbstbewusstseins annehmen und

Digitized by Google

anerkennen wollte. Es läge erstlich darin der schon recht bedenkliche Irrtum, dass der Begriff des Persönlichen, der das Selbstbewusstsein auszeichnet, der es von der Einheit des Bewusstseins unterscheidet, nur durch den Affekt definierbar würde, nicht aber durch das Denken im Wollen. Das wäre gewiss schon ein schwerer Mangel für den Begriff der Erkenntniss, und kein geringerer für den Begriff des Selbst im Wollen. Bedenken wir zuerst den Fehler für die Erkenntniss. Es genügt, an die Sophisten zu erinnern, wie sie das Problem der Identität verdrehten, indem sie an dem Unterschiede der Personen, welche denken, die Identität des Gedankens vereiteln zu können meinten. Auch für das Denken also besteht das Selbstbewusstsein, welches keineswegs darüber hinfällig wird, dass es noch andere Leute gibt; denn auch diesen steht das Selbstbewusstsein und zwar im Denken zu.

Schwerer wird dieser Irrtum, dieses Aergerniss, welches man an dem Selbstbewusstsein nehmen könnte, für den Willen. Wir haben es schon wiederholentlich ausgesprochen, dass es sich in allerletzter Instanz für den reinen Willen schlechterdings nur um das Subjekt desselben handelt. Würde man nun meinen, die Position des Selbstbewusstseins müsste deshalb eingenommen werden, weil man ohnedies der Grundlage des Affekts sich begeben würde, so würde man die Einseitigkeit des theoretischen Idealismus nur nochmals begehen. Dieser hatte eine begründete Scheu vor dem persönlichen Beigeschmack des Selbstbewusstseins, an welchem das Gespenst der dogmatischen Seele hing. Hier aber kann keine methodische Besorgniss uns davon befreien, dieses eigentliche Problem des Willens beim rechten Namen zu nennen. Es handelt sich eben um gar nichts Anderes als um das Selbstbewusstsein. Wie könnte man nun meinen, der Affekt allein bringe dieses eigentlichste Problem auf den Plan; würde es damit nicht zu einem halben Problem, während es doch das ganze sein soll? Wie sehr man auch den Affekt neben dem Denken im Willen anzuerkennen hat, so ist er doch nur Motor. Das Selbstbewusstsein ist dagegen für den reinen Willen stets und überall das eigentliche Motiv, der tiefste leitende und entscheidende Beweggrund. Daher darf das Selbstbewusstsein nicht dem Affekt überantwortet, sondern es muss aus dem Denken hergeleitet und im Denken begründet werden.

Digitized by Google

Die Irrungen sind noch nicht vollständig in dem Vorstehenden bezeichnet, welche unvermeidlich werden, wenn man das Selbstbewusstsein auf den Affekt gründet. Es handelt sich nicht allein um den Wert des Prinzips dabei, der durch die Grundlage des Affekts beeinträchtigt wird. Es handelt sich vielmehr um den Inhalt dieses Grundbegriffs selbst und um die Disposition und die Anlage in der Bestimmung dieses Inhalts.

Schon im Ausgange des Altertums findet sich für das Selbstbewusstsein der Ausdruck des persönlichen Fürworts, der das Stichwort dieses Idealismus und seiner Abarten wurde. Uebrigens findet es sich schon in sehr charakteristischer Weise bei Platon, aber im Plural als Wir (ἡμεῖς). Dieses Wir wird mit aller pointierten Schärfe den Dingen und ihren Verhältnissen entgegengestellt. Bei Plotin tritt es im Singular auf als Ich (ἐγώ). Dieses Ego tritt auch bei Leibniz auf, als die charakteristische Differenz des Bewusstseins, das er als Apperception definierte, von aller Materie. So hat sich bei Leibniz das Ego aus der ersten Person des Cogito herausgelöst und selbständig gemacht.

Kant hatte, wie wir soeben es betrachtet haben, nach dem Vorgange von Leibniz an die Stelle des Selbstbewusstseins die Apperception gesetzt, welche Leibniz bereits durch die Einheit charakterisiert hatte. Und wie Leibniz diese seine Apperception von dem Bewusstsein schlechthin, als der Perception, unterschieden hatte, so war die Einheit des Bewusstseins bei Kant zur Einheit der Erkentnniss geworden, und der gewöhnliche Sinn des Bewusstseins war verscheucht. Man weiss, wie er es noch erleben musste, dass sein Grundgedanke wie in den Wind verweht wurde. Die Romantik fing mit Rhetorik an. Und gerade in der Ethik sollte diese Rhetorik trotz allem guten Winde, mit dem sie segeln wollte, Schiffbruch leiden. An dem Begriffe des Selbstbewusstseins lässt sich dies betrachten und von der Logik aus für die Ethik beleuchten.

Man meint, der Gebrauch, den Fichte von dem Selbstbewusstsein wiederum in der Wissenschaftslehre machte, bilde seinen hauptsächlichen, wie freilich auch seinen grundsätzlichen Fehler. Indessen ist dieser Fehler nicht geringer, sondern nur noch verhängnissvoller geworden in seiner Sittenlehre. Fichte

Digitized by Google

setzt für das Selbstbewusstsein ein das Ich. Und dem Ich setzt er entgegen das Nicht-Ich. Dieses Nicht-Ich ist das Ding, das Objekt überhaupt; jeder Gegenstand, als solcher. Wir nehmen hier keine Rücksicht auf die theoretische Frage, ob das Objekt als Correlat zum Subjekt gesetzt werden darf. Diese Frage betrifft Fichtes Wissenschaftslehre, auf die wir jetzt nicht einzugehen haben. Was bedeutet der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich aber für die Sittenlehre? Ist es da in jedem Sinne richtig, dass ich vom Ich das Nicht-Ich, welches hier vielmehr der Nicht-Ich ist, unterscheide?

Es handelt sich hier um ein unendliches Urteil. Dieses ist aber ein Urteil des Ursprungs. Für welchen Begriff soll in diesem Urteil der Ursprung gesetzt werden, so dass auf dem Umwege des Nichts das neue Etwas gefunden werden soll? Da der Umweg hier an dem Ich versucht wird, so muss es sich um nichts Anderes als um den Ursprung des Ich handeln. Es widerspräche dem wissenschaftlichen Gebrauche des unendlichen Urteils und seiner Gebilde mit der eigentümlichen, dafür wie erfundenen griechischen Partikel (μή), wenn in einem andern Sinne die Formel des Nicht-Ich gemeint würde. Sie darf nicht gebraucht werden, wenn es sich um die Bestimmung und Erzeugung einer Sache handelt, und wenn selbst dieser der grösste Wert beizumessen wäre. Nicht-Ich darf ausschliesslich nur gebraucht werden als Ursprungsbegriff des Ich, keineswegs aber als Correlat zu Ding und Sache; denn diese gehören einer andern Welt an als das Ich und die Person Das wäre die erste durchgreifende Correktur, die wir an Fichtes Formel auf Grund der Logik der reinen Erkenntniss anzubringen haben. Die Formel ist logisch falsch; methodisch falsch. Sie passt nicht für die Logik, für die Erkenntniss der Naturwissenschaft.

Passt sie aber für die Ethik? Hier kann sie passen; könnte sie passen, wenn sie im richtigen Sinne des Ursprungsurteils verstanden und behandelt wird. Denn das ist ja die Grundfrage der Ethik: was ist das Selbstbewusstsein? Oder also: was ist das Ich? Wie ist der Ursprung des Ich zu bestimmen, so dass aus diesem Ursprung der volle, ganze Inhalt des Ich zur reinen Erzeugung gelangen kann? So viel sehen wir bereits,

Digitized by Google

dass es weder aus dem Ding, noch aus der Correlation zum Ding erzeugt werden kann.

Das Nicht-Ich kann daher nur auf den Begriff des Menschen sich beziehen, als in welchem allein das Ich seinen Ursprung haben kann. Der Begriff des Menschen ist aber auf eine Mehrheit von Menschen bezogen, und aus dieser Mehrheit abgezogen. Wäre er nur eine solche Abstraktion, so würde in ihm erstlich nicht die Logik des Begriffs, dann aber auch vornehmlich die Ethik nicht zur Entdeckung gekommen sein. Und Plato hätte auf Grund dieser Logik den Begriff nicht zur Einheit der Idee entwickeln können. Der Begriff, die Idee des Menschen ist Einheit, insofern diese nicht nur alles Treiben und Trachten des Menschen, sondern alle bunte Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Menschen in die Einheit des Begriffs zusammenfasst. So ist zwar der Begriff des Menschen keineswegs lediglich eine Abstraktion von der Vielheit der Menschen; aber er bleibt notwendigerweise freilich auf diese Vielheit bezogen. Und nun entsteht eine neue Frage für die Ethik: Woher kommt diese Mehrheit der Menschen? Woher kommt der zweite Mensch, der Nebenmensch?

Man sieht, es kann nicht bei dem Problem sein Bewenden haben, welches Sokrates aufgestellt hat. Dieses war eben zugleich und gleicherweise ein logisches, wie ein ethisches Problem. Die Menschen nach ihren mannigfaltigen Berufen lagen seinem Blicke vor; sie bildeten in dieser Mannigfaltigkeit keine Frage für ihn; sie waren die Tatsache, von der er ausging. Die neue Frage, die in ihm sich erhob, war die nach der Einheit dieser vielen, einer grossen Verschiedenheit der Lebensarbeit nachgehenden Menschen.

Es ist sehr beachtenswert, dass auch Plato nur auf die Einheit für den Begriff des Menschen seinen Blick richtete; dass er aber, weil er die Vielheit voraussetzte, und an dieser Vielheit in der Dreiheit der Stände festhielt, auch die Einheit nur im Sokratischen Grundgedanken der Einheit der Tugend festhielt; sonst aber die Einheit des Menschen nicht zum Problem machte. Es gibt ein bedeutsames Symptom für diesen Mangel, der sich an diesem Symptom als solcher kennzeichnet. Es fehlt bei Platon an der Idee des Menschen Und gerade diese Idee vermisst man doch sicherlich schwer;

Digitized by Google

schwerer als die Idee der Seele. Man könnte zwar denken, dass Platon als Ideen nur methodische Grundbegriffe auszeichnet, nicht aber Gattungsnamen von Problemen. Aber der Mensch bezeichnet ein eigenes methodisches Problem und somit einen methodischen Grundbegriff.

Es gibt zu denken, dass die Idee des Menschen bei dem Juden Philo als solche bezeichnet ist. Bei ihm ist die Einheit des Menschen an der Vielheit und angesichts der Vielheit der Menschen zu einem fundamentalen Problem gebracht. Die Einheit des Menschen bedeutet ihm die Einheit des Menschengeschlechts. Was Moses lehrt, das lehrt für ihn auch Plato. Was Moses offenbart, das begründet für ihn Plato. Die Einheit des Menschengeschlechts ist der messianische Gedanke, den er von den Propheten ererbt hat; der sein Judentum bildet. Da er zugleich aber von der Begeisterung für die Wissenschaft und die wissenschaftliche Philosophie der Griechen ergriffen ist, so kann für ihn die Wahrheit eines religiösen Gedankens nur auf seiner philosophischen Begründung beruhen. Die Einheit des Menschengeschlechts fordert die Einheit im Begriffe des Menschen heraus. Einheit aber kann nur die Idee vollziehen und gewährleisten. So wird ihm der Mensch zur Idee des Menschen. So formuliert er zuerst den einheitlichen Menschen als Idee.

Die Einheit ist nunmehr in dem Begriffe des Menschen zur methodischen Formulierung gelangt. Aber die Frage, die wir oben gestellt haben, ist dadurch nicht gelöst; ist eher zurückgeschoben. Für Philo war das keine Frage. Von Gott geschaffen ist für ihn nur der eine Mensch, und allenfalls das erste Menschenpaar. Die Verschiedenheit der Menschen wird in der Verschiedenheit der Sprachen zum eigentlichen Anstoss; sie erscheint als der eigentliche geschichtliche Sündenfall. Indessen handelt es sich bei der Vielheit der Menschen nicht allein um die Verschiedenheit, die als ein Ausfluss der Sünde betrachtet werden mag, sondern überhaupt um die Mehrheit, um die Anzahl. Diese aber bildet kein religiöses Problem. Sie ist umsomehr ein ethisches Problem. Woher kommt der Nebenmensch?

Es ist die Meinung ausgesprochen worden, und zwar sehr bezeichnender Weise im Kampfe gegen alle Art von Naturrecht,

Digitized by Google

dass ein zweiter Mensch a priori nicht zu denken, nicht zu beweisen wäre; dass er vielmehr ein Ding der Erfahrung sei. Wäre dies der Fall, dann wäre die Definition des reinen Willens ein eitles, ein vergebliches Bemühen. Dann würde das Problem einer reinen Ethik hinfällig; denn dann wäre jede andere Hypothesis unnütz und unmöglich. Wenn irgend eine Hypothesis notwendig und zulässig ist, so muss es die des Nebenmenschen sein. Und es ist gute Aussicht vorhanden, dass sie als Hypothesis sich bewähre. Den Nebenmenschen lediglich aus der Erfahrung entnehmen wollen, das scheint noch aussichtsloser als die Definition, dass die Gerade durch zwei Punkte bestimmt sei, lediglich auf Erfahrung zu gründen.

Der Irrtum an diesem entscheidenden Punkte wird wiederum durch den Begriff der Mehrheit begünstigt. Der Nebenmensch wird als ein Nebenmensch gedacht, oder vielmehr vorgestellt als einer der vielen Nebenmenschen. Gehen wir dagegen von dem richtig verstandenen Begriffe des Nicht-Ich aus, so tritt an die Stelle des Nebenmenschen der genauere Begriff des Andern. Der Andere ist nicht ein Anderer; er steht in der genauen Correlation, vielmehr in der Continuitätsbeziehung zum Ich. Der Andere, der alter Ego ist der Ursprung des Ich.

So wird auf die strengste logische Weise die Ansicht widerlegt, dass der Nebenmensch nur der Erfahrung angehöre, nicht aber in der Ethik konstruierbar sei. Umgekehrt stellt es sich heraus. Das Ich könnte nicht definiert, nicht erzeugt werden, wenn es nicht durch die reine Erzeugung des Andern bedingt wäre und aus ihm hervorginge. Man müsste mithin auch sagen, dass das Ich nur der Erfahrung angehöre, dass es kein Problem, geschweige ein Erzeugniss der auf idealistischen Hypothesen beruhenden Ethik sei. Damit aber würde ausdrücklich die Möglichkeit einer solchen Ethik aufgehoben. Diese äusserste Gefahr liegt in dem Gedanken, dass der Nebenmensch keinen Begriff a priori zu bedeuten habe. Auch das Ich bedeutet alsdann keinen Begriff der reinen Ethik. Und was bleibt dann für die Ethik übrig?

Das Selbstbewusstsein bleibt alsdann sicherlich nicht übrig. Was an ihm dann noch Problem bleiben könnte, das wäre lediglich ein logisches und allenfalls noch, aber nur mit Rück-

Digitized by Google

sicht auf dieses logische, ein psychologisches Problem; ein ethisches Problem würde das Selbstbewusstsein dann nicht bilden. Denn das ethische Problem des Selbstbewusstseins ist das Problem des reinen Willens. Der reine Wille aber vollzieht sich in der Handlung. Und zur Handlung gehören zwei Subjekte, wie wir dies an der Rechtshandlung erkannt haben. Das Selbstbewusstsein kann für den Willen und für die Handlung nicht das Bewusstsein des Selbst, als eines Einzigen, bedeuten. Es muss vielmehr dieses Selbst den Andern nicht sowohl einschliessen, als vielmehr auf ihn bezogen werden. Durch den Einschluss könnte der Andere involviert erscheinen, und so als ein Anderer in dem Einen Selbst aufgehoben scheinen. Das darf bei dem Einen so wenig, als bei dem Andern der Fall sein. Weder darf der Eine den Andern, noch der Andere den Einen in sich verschlungen haben.

Keiner darf durch den Andern auch etwa als erweitert betrachtet werden. Beide müssen isoliert bestehen bleiben. Aber gerade dann bleiben sie nicht isoliert; sondern sie sind auf einander bezogen und bilden in dieser Correlation das Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein ist in erster Linie bedingt durch das Bewusstsein des Andern. Diese Vereinigung des Andern mit dem Einen erzeugt erst das Selbstbewusstsein, als das des reinen Willens.

Indem wir so das Selbstbewusstsein aus dem Ursprungsbegriffe des Nicht-Ich, als des Andern, ableiten, so erkennen wir die Unzulänglichkeit, die Irrigkeit und Schädlichkeit, welche in dem Gedanken liegt, das Selbstbewusstsein auf den Affekt zu gründen. Der Affekt könnte sich nur auf ein Bewegungs- oder Begehrungsgefühl stützen, allenfalls auch durch ein Denkgefühl unterstützt werden, aber es wäre dies eben nur ein Gefühlsannex. Und wenn der Affekt als solcher auch eine Combination und Compensation aller Gefühlsstufen zu bedeuten vermöchte, so würde er immer nur als Motor wirken können, nicht aber als Motiv. Und das Selbstbewusstsein, als das Bewusstsein zugleich des Andern, ist das Grundmotiv der Ethik, muss das Grundmotiv des reinen Willens sein. Dieses Motiv muss im reinen Denken seinen Grund haben.

Digitized by Google

In der Tat zeigt es sich schon im Rechtsgeschäfte, wo es sich doch für jeden Contrahenten um seinen Vorteil handelt, dass nichtsdestoweniger auch der Andere berücksichtigt werden muss; andernfalls könnte es nicht zu derjenigen Genauigkeit, Klarheit und Sicherheit kommen, welche in der Rechtshandlung gefordert werden. Andernfalls würden Irrungen und Täuschungen unvermeidlich, welche die Aufhebung der Handlung herbeiführen, oder dieselbe vor ihrer Ausführung illusorisch und nichtig machen. So ist es auch hier das reine wissenschaftliche Denken, und keineswegs der blosse Affekt, welcher den Andern zur Ergänzung, zur Beigesellung bringt. Das Selbstbewusstsein des rechtlichen Wollens und der Rechtshandlung darf nicht auf den Einzigen beschränkt bleiben. Das Selbstbewusstsein bedeutet die correlative Vereinigung des Einen und des Andern.

Wir stehen hier an einem Kreuzwege der systematischen Ethik, an dem diese von der Religion sich scheidet.

Es ist die Meinung vorherrschend, dass die Religion darin ihre Hauptstärke besitze, das Individuum von den Schranken und den Fesseln der Selbstsucht zu befreien. Sicherlich ist dies das Ziel aller Religion. Und der Monotheismus insbesondere hätte keinen geschichtlichen Sinn, wenn er sich dieses Ziel nicht schon in seinem Begriffe des Einzigen Gottes hätte stecken müssen. Der Einzige Gott bildet nicht sowohl den Gegensatz gegen die vielen Götter, als vielmehr gegen die vielen Menschen und Völker. Der Sinn des israelitischen Monotheismus liegt von vornherein im Messianismus. Es ist nur die unkritische Vorstellung, die wir mit den Büchern des alten Bundes zu verbinden gewohnt sind, dass die Propheten später kommen als die mosaischen Bücher. Es sind aber von vornherein die Propheten, welche den einzigen Gott entdecken. Und sie entdecken ihn an ihrer messianischen Idee von der einstigen Einigung der Menschenwelt, der Einheit der Menschheit. Die Einheit Gottes bedeutet von Anfang an nichts Anderes als die Einheit der Menschheit.

Vor diesem Gedanken der Einen Menschheit entsteht das Problem des Andern in einem ganz andern Sinne, als in dem es

Digitized by Google

uns entstanden war. Wir forderten den Andern als Bedingung des Ich. Für die Propheten hingegen erschien der Andere als ein Fremder, der die Einheit, die der Eine Gott am Menschen darstellen sollte, zu verletzen schien. Daher musste dieser Schein der Fremdheit zerstreut und vernichtet werden. Der Fremdling erscheint zunächst als solcher Fremde; er scheint verschieden zu sein vom eigenen Volke und vom eigenen Glauben. Daher muss vor Allem dieser Schein beseitigt, dieses Vorurteil zerstört werden. Der Fremdling sei Euch wie der Eingeborene. Und wie man bei dem Eingeborenen Mitleid hat mit dem Armen, mit der Waise und der Witwe, so wird demzufolge es zu einer stilistischen Figur bei den Propheten: der Fremdling, die Waise und die Witwe. Sie gehören zusammen; sie stehen überall zusammen. Und wie das Recht und das Gesetz die Grundlagen der Gesittung bilden, und von den Propheten in besonderer Energie und Consequenz als solche eingerichtet werden, so wird der Fremdling auch mit Recht und Gesetz in Verbindung gesetzt: „Ein Gesetz sei Euch, dem Fremdling und dem Eingeborenen im Lande.“ So wird der Fremdling zum vermittelnden Begriffe im Begriffe des Menschen.

Und diese Vermittlung wird genauer und packender zugleich durch den Begriff des fremden Volkes. Das hat ja hauptsächlich alle Wahrhaftigkeit der sittlichen Einsicht, nicht nur alle Gediegenheit und innere Folgerichtigkeit aller geschichtlichen Kultur gehemmt, dass man nicht aufgehört hat, an dem Begriffe einer fremden Nation keinen Anstoss zu nehmen: dass man Kosmopolitismus und Vaterlandslosigkeit für einen und denselben Begriff halten zu müssen glaubt. Wenn man im Privatleben schon es wenigstens für die dürftige Wohltätigkeit zugestehen mag, dass das Selbstbewusstsein auch die fremde Person, als den Nächsten, einzuschliessen habe, so hält man dies doch in der Politik in Bezug auf die fremde Nation für einen Frevel. Die Propheten dagegen glaubten ihr Vaterland nur dadurch lieben zu können, dass sie die Menschheit lieben lehrten. Und sie wollten lieber ihr Vaterland preisgeben, als dass sie ein Jota an der Einen Menschheit verlören. Neben dem Fremdling ist durch den messianischen Gegensatz gegen die fremden Völker die Einseitigkeit und Selbständigkeit des Individuums durch die

Digitized by Google

Religion aufgehoben worden. Und es war die Menschheit in ihrer dereinstigen Einheit, welche auch für das Individuum die Einheit des Menschen zur Darstellung brachte.

Wenn wir nun aber fragen dürfen, wie es geschichtlich, wie es nach der Musterung, die wir an den verschiedenen Arbeits- und Denkweisen der Kultur anzustellen für angemessen halten, zu verstehen sein möchte, dass diese erhabenen Gedanken zwar das Gemüt erfüllen und erschüttern konnten, dennoch aber im politischen Sinne eine geschichtliche Wirklichkeit so gut wie gar nicht zu entfalten vermochten, so dürfen wir diese Frage als eine Lebens- und Rechtsfrage der systematischen Ethik erklären. Und wir stehen an dem Punkte, an dem bei aller Anerkennung der Religion und ihrer sachlichen Verdienste dennoch der Gegensatz zu ihr festgestellt werden muss. Nicht in dem sachlichen Werte der Gedanken liegt ihr wirksamer Wert; sondern allein in dem methodischen Werte. Und der methodische Wert vermag auch den sachlichen Ausdruck, also auch den sachlichen Wert belangreich zu verändern.

Der höchste Ausdruck, mit dem die Religion zu operieren vermag, ist die Liebe. Was bedeutet ihr dagegen das Erkennen? Im hebräischen Ausdruck bedeutet Erkennen zugleich Lieben. Um so mehr daher Lieben zugleich Erkennen. Die Liebe hat den Nebenmenschen geboren. Das ist ein grosses Werk, das von der Geschichte der Ethik nicht verkleinert werden darf. Die Geschichte der Ethik hat, wie alle Arten der sittlichen Kultur, so vorzugsweise auch die Religion und ihre sittlichen Entdeckungen zu erforschen und zu würdigen. Aber die systematische Ethik muss ihre eigenen Wege gehen, sie darf sich von der Sprache und von den Ausdrücken der Religion, die im strengen Sinne niemals Begriffe sind, nicht gängeln lassen. Daher müssen wir hier den Ausdruck der Liebe in Anspruch nehmen und in Frage stellen.

Liebe ist ein Affekt, und zwar auch in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Begriffs, geschweige in der unsrigen. Das Selbstbewusstsein aber, welches den Andern fordert, darf nicht auf den Affekt allein gegründet sein. Es beruht nicht auf dem Affekt; es wird von dem reinen Denken im reinen Willen ge-

Digitized by Google

fordert. Der Andere wird vom Recht gefordert. Und wir werden sehen, wie er auch vom Staate gefordert wird, und dass es keineswegs richtig ist, dass im politischen Sinne der Andere ausschliesslich als der Fremde betrachtet werden müsse, welcher die Einheitlichkeit des Staates bedrohte und zu nichte machte. Der Andere wird von den realen Mächten des wissenschaftlichen Denkens gefordert; er darf nicht und er braucht nicht dem Affekt überantwortet zu werden; auch der Liebe nicht.

Wir können diesen Fehler auch noch aus dem Begriffe des Affektes selbst beurteilen. Der Affekt ist höchstens ein Suffix, wenn er nicht nur ein Annex ist. Hier aber wird er selbständig; tritt er an die Stelle des Willens, als ob im Willen gar nichts Anderes wirksam wäre als nur er allein. So war ja der Doppelfehler bei Spinoza entstanden. Aber wie derselbe aus einer doppelten Berichtigung verständlich wird, nämlich einmal gegen die Begehrung und zweitens gegen die Einseitigkeit des Intellekts, so zeigt sich auch hier der moralische Sinn in seiner Vorurteilslosigkeit und Energie als der Grund der falschen Terminologie. Liebe allein und selbständig verwirft Spinoza. Wo Liebe ist, da ist auch Hass; denn da ist Eifersucht und Neid. Und Barmherzigkeit verachtet er, wie das auch Kant in schneidenden Worten tut. Der Affekt darf nicht selbständig sein wollen.

Daher greift Spinoza auf den Terminus zurück, den das religiöse Philosophieren des Mittelalters in allen Lagern gebraucht hat. Die Liebe wird Amor intellectualis. So wird der affektive Charakter in der Liebe durch den Intellekt korrigiert. Aber das Hauptwort bleibt doch der Affekt, und der Intellekt wird nur zum Attribut. Daher hat auch dieser Terminus seine schweren Gefahren in der Mystik gezeitigt. Und alle Verklärung durch den Pantheismus hat es nicht verhindern können, dass die intellektuale Liebe in der Unklarheit, in der theoretischen Desorientierung befangen und daher auch praktisch und politisch unfruchtbar blieb.

Die Liebe wurde dadurch besonders zu einem bestechlichen Ausdruck des Affektes für das sittliche Selbstbewusstsein, dass die andere Person, auf welche die Liebe und somit das Selbst-

Digitized by Google

bewusstsein bezogen wurde, unter der Bezeichnung des Nächsten in die allgemeine und höchstgeschätzte Aufnahme kam. Wie kann man die andere Person enger und inniger mit dem Ich verknüpfen als durch diesen unübertrefflichen Superlativ des Nächsten? Indessen wo der Superlativ steht, da lauert der Comparativ im Hintergrunde. Es findet sich immer ein neuer Anlass zur Steigerung. Und doch sollte von dieser Wahrheit vorzugsweise das Dichterwort gelten: gibt's etwa hier ein Weniger oder Mehr? Wo die Steigerung nicht bis auf jede Spur ausgeschlossen wird, da wird der Sinne Glück nicht überwunden. Der Positiv enthält schon die Gefahr in sich; es darf sich hier überhaupt nicht um Nähe handeln, sondern lediglich um den Begriff des Selbst.

Wie ist die Nächstenliebe überhaupt entstanden? Im hebräischen Urtext heisst es: Liebe Deinen Rea als Dich selbst. Rea ist der Andere. Der Ausdruck wird sogar von zwei Nägeln gebraucht, die zu einander gehören. Wie ist aus dem Andern nun aber der Nächste geworden? Die Septuaginta übersetzt Rea mit Nachbar (πλησίος). Dieser Ausdruck nimmt auch in dem klassischen Griechisch die erweiterte Bedeutung der Nähe an. Und in der römischen Sprache sind ja die Verwandten die Nahen (Propinqui). Wenn nun im lateinischen Sprachgebrauche Rea mit Proximus übersetzt wird, während die Vulgata dagegen mit dem nicht minder verfänglichen Amicus übersetzt, so scheint durch den Superlativ der Positiv der Verwandten überstiegen zu sein. Also sind zugleich mit den Blutsverwandten auch die Stammesverwandten übertroffen; und welche andere Nähe und Freundschaft könnte es sonst noch geben, in welche die Menschen in engere Verbindung sich zusammenfügten? Man weiss aber, wie schwer und verhängnissvoll für das sittliche Selbstbewusstsein der Fortgang der Kultur diese Frage beantwortet hat.

Näher als Blut und Stamm hat der Glaube die Menschen verkettet. Und der Genosse des Glaubens wurde zum eigentlichen Hausgenossen (οἰκέτης τῆς πίστεως), er erzeugte jedoch unvermeidlich die legitime Ausnahme von der Regel der Nächstenliebe. Er wurde zum Nächsteren. Man kann es bei Hugo Grotius gewahren, man braucht dafür nicht auf die

Digitized by Google

scholastische Literatur zurückzugreifen, wie die Kriege mit den unchristlichen Völkern dadurch gerechtfertigt werden.

Aber es wäre ungerecht, für die Charakteristik dieses ethischen Grundgebrechens bei der Religion stehen zu bleiben, und bei den Indulgenzen, zu denen alles religiöse Denken sich bereit finden liess, vielmehr muss man auf die gesamte rechtliche und wirtschaftliche Lage der Kultur hierbei vorzugsweise Rücksicht nehmen. In einem neueren Buche, auf das wir schon in der Einleitung hinweisen mussten, ist dieser Fehler erschreckend deutlich geworden. Mit einer unbefangenen Buchstäblichkeit ist da die Schablone des Nächsten für die Einzäunung relativer Gemeinschaften verwendet worden, so dass dieser zweideutige Begriff in seiner ganzen Gefährlichkeit erscheint. Während der Sinn des Nächsten doch schlechterdings von absoluter Geltung sein sollte und in der Devise auch so gemeint sein will, wird er dort in eine genau berechnete und abgemessene Stufenleiter von Relativitäten aufgelöst, damit man nur ja nicht daran irre werden könnte, dass, was die Religion fordert, in den gebührlichen Ermässigungen auch in der bürgerlichen Wirklichkeit sich zu einer verständigen Anwendung bringen lasse. Wer aber wird an der Wahrheit des Sprichworts zweifeln wollen, dass das Hemd mir näher ist als der Rock.

All dieses Unheil und diese anstössige Zurückschraubung desjenigen Grundgedankens, den man doch sonst als den Eckstein der Religion ausgibt, liegt in der falschen Uebersetzung des Nächsten begründet. Nicht die Nähe bildet das Problem, nicht ihr Grad, und wäre er der höchste, nicht die Verwandtschaft, nicht die Genossenschaft, nicht die Gemeinschaft selbst: das Selbst allein ist das Problem. Und dieses Problem ist allein durch das Selbstbewusstsein zu bezeichnen, durch das Selbstbewusstsein des reinen Willens. Ob ich das Selbstbewusstsein des reinen Willens erlangen kann, wenn ich allein auf der Welt bin, wenn nur ich mich habe, nur mich kenne und will, oder aber ob ein Anderer als der Andere unbedingt zu meinem Selbst erforderlich sei, das ist die Frage. Und der Sinn dieser Frage wird verdunkelt und verkümmert, wenn aus dem Andern der Nächste wird. Sagt man etwa von zwei Hälften eines Ganzen, dass sie einander nahe oder nächst wären?

Digitized by Google

Bei der Nächstenliebe ist aber die Skepsis verborgen, und sie bildet dabei das unlautere Versteckenspiel, dass man diesen Begriff des Selbstbewusstseins für eine poetische Ueberspannung hält, die kein Mensch ernst nehmen dürfe. Die Erweiterung des eigenen Selbst zum Mitgefühl für ein anderes Selbst, das allein sei der keusche Sinn dieser Nächstenliebe. Und man scheut sich auch keineswegs, auf die Geschlechtsliebe Anspielungen zu machen bei welcher diese Erweiterung ja tatsächlich sich bis zu der Ueberspannung vollzieht, dass man das eigene Selbst preisgibt, wenn man es nicht leiblich mit dem andern Selbst zu verschlingen vermag. Und es ist nicht allein die sinnliche Geschlechtsliebe, die dabei als evidentes Beispiel wirkt; sondern auch die aesthetische Liebe, die Liebe, wie sie in der Kunst und im Kunstgefühl lebendig wird, wird zur Veranschaulichung und zu mehrerer Beglaubigung herangezogen. Auch da sieht man, wie das Selbst des Individuums sich verliert in die Furcht und das Mitleid für den leidenden Helden; und wie es in dessen Erlösung die eigene Ruhe und Beseligung findet. Und doch sind alle diese Beispiele, so reizvoll sie sind, mangelhaft und ablenkend von dem genauen Sinn des ethischen Selbstbewusstseins.

Es ist nicht nötig, auf die schlüpfrigen Abwege der Geschlechtsliebe für die Bedenklichkeit dieses Beispiels Bedacht zu nehmen; es sei denn in der Hinsicht, in welcher es für die religiöse Liebe selbst so oft gefährlich geworden ist. Man muss dabei schon die Grenzen der dogmatischen Kritik streifen, wenn man dabei doch an den Marienkultus sich erinnern muss. Und wie verführerisch haben zu allen Zeiten die Formen der Seelenbrautschaft gewirkt. Aber nicht geringere Gefahr liegt in der aesthetischen Liebe. Abgesehen davon, dass die Ethik grundsätzlich geschädigt wird, wenn die Idee des Guten zur Idee des Schönen abgeschattet wird, so hat es sich in der epigonischen Literatur immer gezeigt, wie leicht der Kultus des Genies in den des Uebermenschen ausartet.

Durch Nichts hat sich D. Fr. Strauss in seiner religiösen Kritik so sehr geschadet, wie durch den unklassischen Gedanken, durch den er den klassischen Gedanken der aesthetischen Erziehung vergröbert hat, dass die Religion in Kunst, in den Kultus des Genies aufzuheben sei. Er hat es nicht an der Probe dafür

Digitized by Google

fehlen lassen, dass seine Rechnung grundfalsch war, indem er von aller sozialen Gesinnung in seiner nationalen Politik entblösst sich darstellte. Aber auch bei Carlyle sollte man vorsichtiger sein, und die gefährliche Angrenzung seiner ernsthaften und lebendigen Religiosität und Sittlichkeit an die aesthetische Verschwommenheit des Heroenkultus nicht übersehen und nicht für unwichtig halten.

Die ungenaue, die falsche Ansicht von der Bedeutung des ethischen Selbstbewusstseins wird endlich auch durch die angebliche Metaphysik bekräftigt. Sie wurzelt in der pantheistischen Mystik. In dieser hat sie ihre ganze Kraft; und aus dieser bezieht sie stets von neuem ihr Ansehen. Gott und Mensch sind Eins. Der Gott verwandelt sich in einen Menschen. Und der Mensch vermag sich in Gott zu versenken; sein menschlich Erbteil zu verlieren und das göttliche Wesen anzunehmen. Wenn der Mensch Gott werden kann, wie sollte dann das Selbstgefühl, das man für das Selbstbewusstsein hält, nicht auch den Nebenmenschen mit sich vereinigen können? Mit dieser Formel hat die Mystik aller Zeiten ihre Wunderkreise gezogen. Und die Metaphysik hat sich auf diesem Boden angebaut. In ihrer Sprache heisst es: es gibt überhaupt nicht zwei, nicht verschiedene Individuen. In der indischen Weisheit heisst es: der Schleier der Maja ist über die Dinge und Menschen dieser sinnlichen Welt gebreitet. Und die Scholastik kommt mit diesem Heilsgedanken überein, indem sie den Raum und die Sinnlichkeit überhaupt als das Principium individuationis bezeichnet. Die Sinnlichkeit erst bringt den Schein der Individuen hervor; in Wahrheit gibt es gar keine Individuen. Das ist dieser Weisheit letzter Schluss.

Sofern es scheinbar dennoch aber Individuen gibt, so entsteht daher die Möglichkeit einer Ethik, die sonst entfallen würde. Die Aufgabe dieser Ethik ist es, diesen Schein der Individualität aufzuheben; den Willen, als den Willen des individuellen Daseins zu verneinen und das Individuum zu vernichten. Diesen empörenden Widersinn nennt man heutzutage Metaphysik und Philosophie, weil es Schopenhauer nicht an Wissen, noch an Talent gefehlt hat, diesen Wahnsinn mit dem Schein von Denken und Gelehrsamkeit auszustatten. Es gibt aber keinen

Digitized by Google

unversöhnlichern Gegensatz, als welchen dieser Gedankenwust gegenüber den Systemen Platons und Kants bildet.

In allen diesen dem genauen Begriffe, welchen das Selbstbewusstsein, als das Selbstbewusstsein des reinen Willens, bildet widerstrebenden und widersprechenden Begriffen des Selbst und seiner angeblichen Versittlichung bleibt dies der Grundfehler, dass es sich in ihnen allen im letzten Grunde um die leibliche Darstellung der Person handelt. Freilich soll es nicht bei der Leiblichkeit verbleiben. Aber das ist es eben, dass sie es ist, welche vergeistigt werden soll. Wenn sie daher noch so sehr verfeinert und verhimmelt wird; die Vergöttlichung selbst bessert Nichts an diesem Grundfehler: die Person bildet das Niveau, welches nur verlegt und gehoben werden; welches nicht verändert werden kann. Das Selbstbewusstsein des reinen Willens dagegen muss das Niveau verändern; denn der reine Wille ist nicht unmittelbar von dem leiblichen Material der Person abgezogen, er ist auf das Denken und die Handlung angewiesen; und auch der Affekt, der dabei mitwirkt, so sehr er aus den verschiedenen Gefühlsluftarten seinen Atem bezieht, vermag sich doch zur Aufgabe aufzuschwingen und zu objektivieren. So wird das Selbstbewusstsein durch ihn selbst zur Aufgabe; auch wenn das Denken nicht dahin den Schwerpunkt verlegen würde. Aufgabe ist das Selbstbewusstsein, und bleibt es; nicht aber bildet es den noch so seelisch gedachten Zusammenhang der Gliedmassen und ihrer Funktionen. Diesen Zusammenhang könnte allenfalls die Einheit des Bewusstseins bedeuten; das Selbstbewusstsein bedeutet mehr, als was in diesem Sinne die Einheit des Bewusstseins zu besagen hat. Das Selbstbewusstsein ist nicht das des Denkens, noch das einer andern Bewusstseinsrichtung als der des sittlichen. Das Selbstbewusstsein darf nicht verwechselt werden mit dem Ich der Erkenntniss; und auch nicht mit dem des aesthetischen Gefühls. Es ist einzig und allein als das Problem des sittlichen Bewusstseins, als das des reinen Willens zu denken.

Der Begriff des reinen Willens erfüllt sich erst in ihm. Denn was wäre die Handlung, wenn sie nicht ihr eigentliches Ziel in dem Selbstbewusstsein des Willens hätte? Wir haben es schon betrachtet, dass der Ausschluss des Objekts an sich aus

14*

Digitized by Google

dem reinen Willen den Einschluss des Subjekts bedeutet. Der reine Wille will kein äusseres Objekt, als ein gegebenes, als ein ihn bestimmendes; er will nur in der Handlung sich selbst entäussern, sich selbst entfalten. Daher ist aber auch die Handlung nichts Anderes als diese Selbstentfaltung des Willens; als diese Entfaltung des Willens zum Selbst; als die Erzeugung des Selbstbewusstseins, als des Selbstbewusstseins des reinen Willens.

Wir sind schon darauf aufmerksam geworden, dass besser als an den religiösen und sonstigen moralischen Beispielen die Rechtswissenschaft diesen Begriff des Wollens und der Handlung darzustellen und klar zu machen vermag. Und auch darauf hatten wir schon vorläufig Bezug genommen, dass der Begriff des Selbstbewusstseins in diesem Bereiche sich zu genauer Praegnanz werde bringen lassen. Diese Bedeutung der juristischen Technik haben wir nunmehr ins Licht zu setzen. Wenn es gelingt, für das Problem, für den Begriff des ethischen Selbstbewusstseins die Rechtswissenschaft als eine unzweideutigere und fruchtbare Quelle kenntlich zu machen und zu legimitieren, als welche man bisher in Religion und Poesie anzusprechen gewohnt war, so dürfte damit der Zusammenhang zwischen Ethik und Recht unverbrüchlich gesichert, andererseits aber auch von einer neuen Seite das Problem der Rechtsphilosophie behauptet werden.

Fassen wir zunächst den Unterschied ins Auge, der zwischen der juristischen und der religiös-sittlichen Auffassung des Selbstbewusstseins besteht. Die religiöse Ansicht fasst das Selbstbewusstsein im besten Sinne objektiv; in Bezug auf den Andern, der mit dem Selbst zu vereinigen sei. Zwar gilt es in letzter Instanz auch das eigene Selbst, dessen Heil und Frieden begründet werden soll; aber der Umfang des Begriffs bildet von diesem Ausgange aus die eigentliche Schwierigkeit. Daher geht die Forderung und die Aufgabe auf diesen objektiven Umfang, den der Begriff gewinnen muss.

Im Rechte dagegen bildet dieser Umfang gar keine Schwierigkeit. Es tritt gar nicht in Frage, ob und wie der Contrahent in Bezug auf sein Ich mit dem andern Contrahenten in Bezug auf dessen Ich vereinigt werden könne, oder solle. Denn an diesen Ichs werden nur Merkmale und Kennzeichen in das Interesse

Digitized by Google

bezogen, welche für dasselbe durch das Denken objektivierbar sind. Die Handlung selbst, wie sehr auch in ihr der Affekt mitwirken muss, tritt als Rechtshandlung nur in diesen objektiven Kriterien in die Erscheinung. So zieht sich für den juristischen Begriff des Selbstbewusstseins Alles auf das eine Subjekt zurück; und es ergeht keine Forderung von diesem einen an das andere Subjekt, welches mitgedacht wird, um sich etwa als Subjekt mit dem ersten zu vereinigen. Die Forderung der Vereinigung erstreckt sich und beschränkt sich auf die Vereinigung zur Rechtshandlung; also zur Erzeugung eines Rechtsinhalts, eines Rechtsverhältnisses; aber nicht etwa zur seelischen oder geistigen Verschmelzung von Subjekten. Auf die Entäusserung des Subjekts nach seinem sonstigen geistigen und seelischen Inhalt und seine Isolierung auf die Handlung allein kommt es an. Daher bleibt der Umfang hier subjektiv; auf das Eine Subjekt bezogen. Denn was von dem einen gilt, das gilt demgemäss auch von dem andern. Das andere Subjekt ist hier nicht ein neues Problem; es bezeichnet nicht das Problem des Andern. Und es gilt hier nicht die Forderung und die Aufgabe der Vereinigung des Andern mit dem Selbst.

Dieses im höchsten Masse und Sinne instruktive und methodische Problem, welches die Rechtswissenschaft der Ethik darzubieten vermag, bildet der Begriff der juristischen Person wie er sich von dem Privatrecht in das Staatsrecht hinein entwickelt, und daher zum methodischen Grundbegriffe der sozialen Politik und der mit derselben verbundenen reinen Ethik wird. Denn die reine Ethik ist die Ethik des reinen Willens. Der reine Wille aber gibt sich, wie wir es nunmehr erkennen wollen, in der Rechtswissenschaft und Staatslehre mit wissenschaftlicher Genauigkeit und Unzweideutigkeit kund. Daher muss die reine Ethik die Ethik der Rechts- und Staatslehre sein.

Die Ethik muss selbst als Rechtsphilosophie sich durchführen. Denn alle die logischen Probleme, die dabei als Bedingungen und Voraussetzungen mitzuwirken haben, sie müssen in den Problemen der Ethik selbst zur Ausführung kommen, so dass auch von dieser Seite zwischen der Ethik und der Rechtsphilosophie kein Unterschied bestehen bleibt. Von dem methodischen Unterschiede, der für die Ausführung einzelner begriff-

Digitized by Google

licher Fragen anerkannt und festgehalten werden kann, darf für die allgemeine Fassung des Problems füglich abgesehen werden. Die Rechtswissenschaft einschliesslich der Staatslehre bedarf der Ethik. Das ist die alte Forderung, in welcher die Rechtsphilosophie zu allen Zeiten im tiefsten, eigentlichen Sinne sich behauptet und ihr Recht geltend gemacht hat.

Die Rechtswissenschaft bedarf der Ethik zu ihrer eigenen Grundlegung. Es darf in keiner Weise zugestanden werden, was Stammler in seinem Buche vom Richtigen Rechte unternimmt, das Recht richtig zu machen, ohne den Grund der Richtigkeit in der Ethik festzulegen und festzuhalten. Das ist Aufgeben, Preisgeben der Ethik und der Philosophie. Es darf nicht zugestanden werden, dass zuerst selbständig und schlechterdings unabhängig das Recht seine eigenen Wege ginge; und dass hinterher erst die Ethik kommen dürfte, als die Ethik des Individuums und der Gesinnung. Denn es gibt keine Gesinnung ohne Handlung; kein Individuum im ethischen Sinne ohne Rechtsgemeinschaft. Auf diese Verirrung kann man nur geraten, wenn man aus der Ethik im Handumdrehen die Religion macht, die es dann eben mit jenen Begriffen der Gesinnung und des Individuums zu tun hat. Die philosophische, die systematische Ethik kommt nicht hinterher, nachdem die Rechtswissenschaft sich eingerichtet und sich richtig gemacht hätte. Das ist so wenig der Fall, als dieses nachhinkende Verhältniss zwischen der Logik und der mathematischen Naturwissenschaft statthaft ist, und dem methodischen Sachverhalte entspricht.

Die mathematische Naturwissenschaft erhebt nicht geringern Anspruch auf Eigenart und Selbständigkeit als die Rechtswissenschaft; und sie vermag vielleicht mit einem grössern Anschein von Befugniss und von methodischer Vorsicht diesen Anspruch zu begründen. Dennoch aber muss er abgewiesen und zurückgeschlagen werden. In dieser Abwehr betätigt und bezeugt sich die weltgeschichtliche Eigenart und Selbständigkeit der Philosophie und insbesondere der Logik. Und diese Abwehr begründet die wissenschaftliche, die kritische Philosophie; die Philosophie Kants. Und die Philosophie Kants bildet ein System. Wer dieses System in der Ethik zerschlägt, der hat es auch in der Logik zerbrochen. Da ist Alles Einheit, von der man nicht

Digitized by Google

einen Teil wegnehmen kann. Die transscendentale Methode kann nicht für die Logik aufgenommen, für die Ethik aber verworfen werden. Wie die Logik in der Physik enthalten ist, so muss sie aus der Physik ermittelt werden. Und wie die Physik sonach in der Logik wurzelt, so muss auch das Recht in der Ethik seine Wurzel haben; so muss daher auch aus der Rechtswissenschaft die Ethik ermittelt und in ihr begründet werden.

Das ist die neue Position, die wir hier der Ethik geben Während Kant zwar auch metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft geschrieben hat, dennoch aber in der Kritik der reinen Vernunft die eigentlichen metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft ermittelt und aufgerichtet hat, so ist er anders in der Ethik verfahren. In der Kritik der praktischen Vernunft hat er keineswegs in einer nur irgend vergleichbaren Weise auf die Rechtswissenschaft Bezug genommen und an ihr sich orientiert, wie dort an der Naturwissenschaft. Er hat vielmehr das analoge Faktum einer Wissenschaft als ein Desiderat bezeichnet, und dagegen nur das Analogon eines Faktums in Anspruch genommen. Daher ist der Unterschied entstanden, in dem das Recht bei ihm später, nämlich in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre der Ethik gegenüber befangen ist. Wir werden auf diesen Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit noch zurückzukommen haben. Hier soll nur hervorgehoben werden, dass Kant die Anwendung der transscendentalen Methode hier fallengelassen hat; dass er die Deduktion der Ethik nicht an der Rechtswissenschaft vollzogen hat, wie die der Logik an der Naturwissenschaft.

Es kann aber keine Frage sein, dass hierdurch ein unheilbarer Fehler in den Begriff der transscendentalen Methode kommen musste. Denn wenn sie für die Logik gilt, warum sollte sie nicht auch für die Ethik gelten müssen? Freilich handelt es sich in ihr nicht um Wissenschaft im Sinne der Naturwissenschaft; aber wahrlich doch auch um Erkenntniss; doch wahrlich nicht nur um Glauben. Dann würde ja die Ethik sich in Religion wieder auflösen; während die Theologie vielmehr Ethiko-Theologie werden, also in der selbständigen Ethik gegründet werden sollte. In der Tat liegen hier alle

Digitized by Google

intimen Schwierigkeiten des Kantischen Systems. Und es lässt sich, ohne das ganze Nest dieser Schwierigkeiten auszufegen, an einem klaren Problem dieser Mangel dartun.

Es fehlt in diesem ganzen System an einem genauen Begriffe der Geisteswissenschaften, als dem methodischen Analogon zu den Naturwissenschaften. Wie sehr auch der methodische Unterschied zwischen Beiden genau und scharf eingehalten werden muss, so muss andererseits doch auch die Analogie behauptet und durchgeführt werden. Weil Kant das Problem der Geisteswissenschaften nicht gestellt hat, darum hat er die Rechtswissenschaft nicht als das analoge Faktum erkannt, auf welches, als auf das Faktum einer Wissenschaft, die transscendentale Methode sich zu richten und zu orientieren habe, um als Ethik sich zu constituieren und sich zu begründen. Man sieht, Kant hätte alsdann auch eine Kritik der reinen praktischen Vernunft in Angriff nehmen müssen; denn es wäre ihm dann das Problem entstanden, an der Rechtswissenschaft Kritik zu üben daraufhin, ob in ihr reine praktische Vernunft, reiner Wille in der Rechtshandlung in Vollzug trete und sich beglaubigen lasse.

Unsere Ethik stellt daher das Problem einer Kritik der reinen praktischen Vernunft auf. Und dies wird die neue Formulierung, welche hier von dem Problem der Rechtsphilosophie versucht wird. Nicht allein das Recht ist von der Ethik abhängig, sondern auch die Ethik muss auf die Rechtswissenschaft zurückgehen, das Faktum einer Wissenschaft für die Fortführung der transscendentalen Methode in dieser erkennen.

Bei solcher Orientierung der Ethik auf die Rechtswissenschaft dürften auch die Fehler vermeidbar werden, durch welche das Naturrecht und die Rechtsphilosophie den Widerspruch und Widerwillen der historischen wie der systematischen Rechtswissenschaft nicht ohne Grund herausgefordert haben. Es dürfte nicht ohne Künstelei durchführbar sein, das System des positiven Rechts auf die Prinzipien des Naturrechts zu übertragen, und ihnen gemäss abzuwickeln. Und es wird vor Allem dadurch der Schein erregt, als ob der juristischen Ableitung und Construktion nicht der Wert einer methodischen Ableitung beiwohnte. All dieser Verdacht wird abgeschnitten, wenn sich die

Digitized by Google

Arbeit der Rechtsphilosophie in der Ethik auf die Grundbegriffe beschränkt, welche analog und teilweise im Zusammenhange mit den Grundbegriffen der Naturwissenschaft als die erzeugenden Begriffe der Rechtswissenschaft, die wir daher bereits als die Mathematik der Geisteswissenschaften bezeichnet haben, nachweisbar werden. Unter diesen Grundbegriffen ist es der des Subjekts, auf den es in den Geisteswissenschaften in analoger Weise ankommt, wie in den Naturwissenschaften auf den des Objekts. Diesen Begriff des ethischen Willenssubjekts wollen wir an dem Begriffe der juristischen Person prüfen und beglaubigen.

Im Römischen Rechte tritt das Problem der juristischen Person in den Stiftungen (piae causae) auf; im Deutschen Rechte prägt es sich praegnanter aus in den Genossenschaften. Die Stiftungen sind doch vorzugsweise in Gütern objektiviert; das Verhältniss zu den Personen tritt nicht unmittelbar hervor. In der Genossenschaft ist dagegen die Beziehung auf die Genossen, mithin auf die Personen unmittelbar gegeben. Bei dieser immanenten Beziehung auf die Person wird es nun in ausnehmender Weise lehrreich, dass die Genossenschaft in ihrem rechtlichen Charakter in Gegensatz tritt zu der physischen Person; zu der Person, wie sie gewöhnlich als Einzelwesen gedacht wird.

Und mit diesem Gegensatze gegen die einzelne Person tritt zugleich auf der Gegensatz gegen einzelne Interessen und einzelne Zwecke, als solche der einzelnen Person. Mit dem Gegensatz gegen die einzelne Person verbindet sich demnach der Gegensatz gegen den einzelnen Gegenstand und den vereinzelten Zweck. Auch die Objekte treten homogen in die Sphäre der Genossenschaft ein. Dies wird nur dadurch möglich, dass sie in den Begriff der Handlung aufgenommen werden. Und so verbinden sich alle Momente, welche das Problem des Subjekts der Handlung und des Willens ausmachen. Es entsteht in der Genossenschaft das Problem des Rechtssubjektes.

In dem Begriffe des Rechtssubjekts scheint sich das Problem der Rechtswissenschaft mit dem der Ethik schlechterdings zu vereinigen; sofern man einerseits den sittlichen Charakter für das

Digitized by Google

Rechtssubjekt nicht fahren lässt, und andererseits die ethische Person eines mystischen Nimbus entkleidet. Es wäre nun aber grundfalsch, Person und Mensch gleichzusetzen. Die Person ist von Anfang an eine Abstraktion; wie sie denn auch in der Maske des Schauspielers als solche in die Erscheinung tritt. Der Mensch mag als ein Einzelwesen gegeben scheinen; die Person dagegen ist eine Abstraktion des Rechts; wie das Rechtssubjekt eine solche ist. Es kann auch nicht zur Lösung des Problems führen, wenn man mit Ihering das Rechtssubjekt zum Destinatär macht; denn es kommt nicht allein und nicht in erster Linie auf den Zweck an, sondern auf den Urheber und Disponenten des Vertrages, auf dem die Genossenschaft beruht.

Der Grund des Problems liegt in der Kraft und Richtung des Willens. Der Wille beruht und besteht in seiner Einheit; dass er nicht in ein Ungefähr von Velleitäten zerflattert. Die Einheit des Rechtssubjekts vollzieht und bewährt sich demgemäss in der Einheit des Willens. Das ist nun eben das Auffällige, das Interessante und das entscheidend Lehrreiche in dem Begriffe der Genossenschaft, dass es sich in ihr doch nicht um einen einzelnen Willen, nicht um den Willen eines Einzelnen handelt; und dass gerade dieser Wille mehrerer Personen nicht als ein gespaltener Wille gilt; sondern dass in ihm und nur in ihm die echte Einheit des Willens, und demgemäss der Begriff des Rechtssubjekts zu seiner exakten Geltung gelangt.

Diese mehreren Willen vereinigen sich in einen Gesamtwillen auf Grund dessen, dass die mehreren Personen in eine Gesamtheit sich vereinigen. Welcher Begriff stellt diese Gesamtheit dar? Durch welchen Begriff wird sie gerechtfertigt? Durch den der Mehrheit, oder aber den der Allheit? Die Frage betrifft das vorliegende Problem; sie ist nur ein anderer Ausdruck desselben. Denn der Unterschied der Allheit von der Mehrheit liegt in der logischen Befugniss der unendlichen Zusammenfassung der einzelnen Glieder, welche demzufolge als einzelne nicht ferner in Frage kommen.

Wenn die Genossenschaft als Gesamtheit diesen logischen Charakter der Allheit anzunehmen fähig wird, so kann diese Befähigung sich nur auf die Willenshandlung beziehen, in welcher

Digitized by Google

ihre rechtliche Tätigkeit und ihr rechtliches Dasein besteht. Diese Rechtshandlung wird durch den Beschluss gebildet, den die einzelnen Mitglieder dieser Korporation zu fassen haben. Der Beschluss ist gleichsam der Zusammenschluss der einzelnen Willen in einen einheitlichen Willen. Dieser einheitliche Wille gehört keinem dieser Einzelwillen an; er ist ein Gesamtwille. Das ist aber wiederum der problematische Ausdruck, auf den von Neuem die Frage zu richten ist: ob er ein Allheits- oder nur ein Mehrheitswille sei.

Es wird von juristischer Seite ausgesprochen, dass dieser Gesamtwille nicht die Summe der immerhin fortbestehenden Willen repräsentiere; sondern dass er diese vertilgt und sich an ihre Stelle gesetzt habe. Und nichtsdestoweniger ist dieser repräsentative, dieser ideale Wille der eigentlich reale; denn von seinem Beschlusse, von dem Beschlusse, der sich nur auf ihn bezieht, hängt der Wille, und somit das Rechtssubjekt der Genossenschaft ab. Dieser geeinte repräsentative, ideale Wille bildet die Einheit des Willens und die Einheit der Person; den Begriff der juristischen Person.

Es wird nun aber die grosse idealistische Aufklärung, welche in diesem Begriffe der juristischen Person die Rechtswissenschaft der Ethik zuführt, dadurch abgeschwächt, dass man diesen grundlegenden Begriff als eine Fiktion zu bezeichnen pflegt. Man verkennt damit die Bedeutung der Hypothesis, welche und sofern sie der Fiktion zuzuerkennen ist. Doch das gilt nur allgemein für diesen Begriff. Hier aber besteht der grössere Schaden darin, dass dadurch die Annahme wieder bekräftigt wird, als ob nur die Person, die physische Person Rechtssubjekt sein könnte; so dass die Genossenschaft nur als Fiktion einer Person gedacht werden dürfe. Dahingegen schafft der Begriff der juristischen Person in der Genossenschaft eine neue Art von Willen, eine neue Art von Selbstbewusstsein, und demgemäss eine neue Art von Rechtssubjekt. Daher ist dieser Begriff nicht als Fiktion zu bezeichnen; sondern es ist ihm der Grundwert der Hypothesis zuzusprechen. Es ist die Hypothesis des ethischen Selbstbewusstseins, des ethischen Subjektes, welche sich vollzieht in der juristischen Person der Genossenschaft.

Digitized by Google

Diesen methodischen Wert erkennen wir in der Diskussion, welche zwischen Heusler und Gierke geführt wird. Heusler macht den Charakter der juristischen Person für die Genossenschaft geltend, und zwar im Unterschiede von der Gemeinderschaft, der Gesamthand, wo das Gut dem Dritten durch die Gemeinder communibus manibus aufgelassen werden muss. Eine solche sinnliche Zusammenwirkung der Willen braucht bei der Genossenschaft nicht stattzufinden; bei ihr treten die Einzelnen als solche zurück. Gierke dagegen lehnt den Begriff der juristischen Person für die Genossenschaft ab. Er muss sich daher in eine schwierige Abstraktion begeben, um die Art der Gesamtheit zu bestimmen, welche die Genossenschaft darstellt. Er hebt den Unterschied zwischen der Einheit und der Vielheit in ihr auf; ist dies aber durchzuführen? Er muss vielmehr sowohl die Einheit, wie die Vielheit festhalten; er versteigt sich zu dem Gedanken der Identifizierung von Einheit und Vielheit. Ist diese Identifizierung aber möglich, wenn sie sich in einem andern Begriffe vollzieht, der weder Vielheit, noch Einheit im gewöhnlichen Sinne ist?

Eine Gesamtheit von Genossen ohne irgend welche begriffliche Trennung ihrer einheitlichen und vielheitlichen Seite, die Gesamtheit sowohl in ihrer einheitlichen, wie in ihrer vielheitlichen Seite, das ist eine Formulierung, der man die Empfindung der logischen Schwierigkeit anmerkt, welche jedoch von der Lösung abirrt; denn sie vereinbart Begriffe, die nach der gewöhnlichen Ansicht sich widersprechen; und sie umgeht den fundamentalen Begriff, durch welchen das juristische Problem, wie das ethische, formulierbar und lösbar wird.

Auch in Bezug auf das Objekt verirrt sich Gierke bei der Verbindung von Einheit und Vielheit. Das genossenschaftliche Gesamteigentum ist nach ihm ein Rechtsverhältniss, welches auf der Verbindung von Gesamteinheitsrecht und Gesamtvielheitsrecht beruhe. Dieses Gesamtvielheitsrecht ist ein negatives Musterbeispiel für den notwendigen Wert der Allheit. Vielheit ist nicht Gesamtheit; Vielheit ist Mehrheit. Gesamtheit ist Allheit. Einheit ist vorzugsweise Allheit; sonst nur Einzelheit, welche der Mehrheit zugehört. Das ist der Fehler in dieser ganzen Operation mit den Begriffen Einheit,

Digitized by Google

Vielheit und Gesamtheit, bei der der Begriff der juristischen Person vermieden werden soll, als bildete sie eine paradoxere Fiktion als diese versuchte Identifizierung von Einheit, vielmehr Einzelheit, und Vielheit.

Und doch ist der Unterschied der Einheit von der Einzelheit, zwar nicht als Allheit, aber doch in der Richtung der Zusammenfassung an dem Problem der Person, nämlich der Seele bei Platon schon zum Austrag gekommen; die Einheit ist die Einheit der Seele (ἕν τι ψυχῆς). So ist die Einheit nicht in der Zahl zur Entdeckung gekommen; denn dort ist sie ursprünglich auch nur Einzelheit. Die ideale Einheit, die Grundlage der Zahl, die Grundzahl ist erst als Uebertragung von dieser seelischen, geistigen Einheit entstanden. Diese Einheit darf nicht mit der Vielheit verwechselt, geschweige identifiziert werden. Sie ist Allheit. Und das ethische Beispiel dieser Allheit ist die juristische Person, als das Rechtssubjekt der Genossenschaft, in welcher die Vielheit verschwindet; und die Allheit, und in ihr die Einheit an deren Stelle tritt. Sie ist die Einheit der Allheit.

Gegen diese Lösung des Problems der juristischen Person erhebt sich aber nun immer von Neuem das Bedenken, dass doch die eigentliche Einheit der Person in dem Einzelwesen sich darstelle; und dass man die Sache auf den Kopf stelle, wenn man das Einzelwesen zur Illusion, die Allheitseinheit dagegen zum realen Rechtssubjekt mache. Es scheint, als ob dieses Bedenken unwiderlegbar; als ob dagegen kein logisches Kraut gewachsen wäre. Und auf der Stärke dieses Vorurteils beruht nicht nur der psychologische Naturalismus; sondern, was schlimmer ist, der ethische Materialismus.

Gegen dieses Vorurteil dürfen wir uns nun aber auf die Logik der reinen Erkenntniss berufen, welche die Einzelheit als Einheit gestrichen, und in der Mehrheit aufgehoben hat. Den besondern Wert, der der Einzelheit beiwohnt, hat sie jedoch in dem Problem der Empfindung zum Ausdruck und zur Anerkennung gebracht. Demzufolge ist die Einzelheit aus der Ordnung der constitutiven Grundbegriffe ausgeschieden, und in die der modalen, methodischen Forschungsbegriffe verwiesen worden. Die constitutiven Kategorieen, wie die der Realität, der Allheit lösen ihr Problem in sich, insofern sie es definieren. Die modalen,

Digitized by Google

methodischen Kategorieen dagegen bezeichnen nur das Problem und die Stufe, welche dasselbe auf dem Wege der Forschung bildet; keineswegs aber enthalten sie in ihrer Definition zugleich die Lösung. Das Problem der Empfindung ist das Problem der Einzelheit.

Die Einzelheit ist ein Problem. Wodurch wird dieses Problem gelöst; wodurch wird es lösbar? Es ist das eigentliche Unglück der Logik, dass man die Einzelheit nicht lediglich als ein Problem der Methodik gelten lassen will. Daher schleicht sich die Empfindung ein und verdrängt das Denken der Erkenntniss. Einesteils meint man, das Denken könne die Einzelheit nicht ergeben und nicht ermitteln; dazu bedürfe es der Empfindung; andernteils meint man es aber so, dass es für die Einzelheit des Denkens nicht bedürfe; dazu sei eben die Empfindung da; und sie allein zulänglich. So wurzelt aller Gegensatz gegen den Idealismus und seine Zulänglichkeit in diesem Fehler; in der logischen Charakteristik der Einzelheit.

Das Vorurteil der Einzelheit wächst zu dem der Einzelperson aus; nur diese könne Selbstbewusstsein haben und Rechtssubjekt sein. Man wird versucht, schon psychologisch gegen dieses Vorurteil anzugehen. Wie steht es denn mit dem Stoffwechsel dieser ehrenwerten Person? Und mit dem Wechsel normaler und gesteigerter, sowie geminderter geistiger Regsamkeit in ihr? Und mit den Stufen der Aufmerksamkeit und des vollen, wachen Bewusstseins? Wird nicht auch im psychologischen Sinne schon das Selbstbewusstsein zu einer Art von Fiktion? Und sieht man nicht schon hieraus, dass es keineswegs lediglich der unaufhaltsame Hang zu falscher Hypostasierung ist, welcher die Rechtswissenschaft und die Ethik zu einer nicht sowohl erweiterten, als vielmehr erhöhten subjektiven Inhaltsbestimmung des Rechtssubjekts und des Selbstbewusstseins des Willens hinführt?

Diese rechtswissenschaftliche Darstellung und Begründung der idealen Person im Rechtssubjekte ist lehrreicher, überzeugender, weil praeciser und praegnanter als alle die sonstigen Erweiterungen des Selbstgefühls, mit denen man das Individuum von den Schranken des Eigensinns und der Selbstsucht zu befreien und zu erlösen liebt. Sie können alle nur von dem

Digitized by Google

Affekte ausgehen und, durch ihn genährt, ein Objekt erzeugen, das sie daher auch nur dem Affekte geben, ihm wiedergeben. Sicherlich bildet der Begriff des Vaterlands ein solches Mittel der Erweiterung des Selbst. Der Egoismus des Einzelnen wird durch ihn abgestumpft; der Gedanke einer Gesamtheit wird entzündet. Wer möchte das bezweifeln; nicht vollauf beherzigen? Und dennoch liegen schwere Gefahren in diesem so wichtigen, so heilsamen Kulturbegriffe. Schon im Altertum musste der Einseitigkeit und Engherzigkeit des Patriotismus der Kosmopolitismus entgegentreten. Und es waren nicht allein die Propheten, welche in dem Gedanken der Einen Menschheit dem partikularistischen Patriotismus entgegentraten; sondern bei den Griechen waren es die Begründer der Ethik in Demokrit und Sokrates, welche den gesamten Kosmos als die Erde der guten Seele bezeichneten. So tritt das Denken der Ethik im Kosmopolitismus auf gegen den Affekt der Vaterlandsliebe. Wir werden aber sehen, dass es nicht bei diesem Gegensatze zwischen Kosmopolitismus und Patriotismus sein Bewenden hat; dass vielmehr die Antinomie eines andern Begriffspaares auftritt, durch welches der Begriff der juristischen Person dem Vaterlande gegenüber in genauerer Form sich vollzieht.

Darauf kommt es bei dem Begriffe der juristischen Person an, und darin liegt ihr juristischer Wert, dass es sich bei ihr nicht um die Verschlingung und Aufsaugung handelt; diese käme nur der Vielheit zu Statten; sie kann jedoch nichts ausrichten für die Allheit. Es genügt auch nicht, dass die Einzelnen ihrer Einzelheit sich entäussern; damit würden sie doch noch nicht ein wahrhaftes einheitliches Selbstbewusstsein zu Stande bringen. Den Affekterweiterungen, welche das selbstische Ich verengen, treten nur allzu leicht wieder Affektverengungen zur Seite, welche die Machtausdehnung der selbstischen Sphäre bewirken. Auch bei den religiösen Affekten ist dies eine sich stets erneuende Tatsache. Die Liebe zu Gott ist keineswegs immer nur als eine Sicherung der Menschenliebe gedacht, geschweige angewendet worden. Bei der juristischen Person dagegen spielen die Affekte keine Rolle; bei ihr handelt es sich lediglich um die Willenshandlung, welche vermittelst und kraft der Bedingung und der Einheit als Rechtshandlung sich vollzieht.

Digitized by Google

So erklärt es sich, dass für die juristische Person der Ausdruck der moralischen Person gebraucht wird Es ist der Zugang zur Ethik, der mit ihr und durch sie gebahnt und vollzogen wird. Das subjektive Selbstbewusstsein der juristischen Person wird zum Musterbegriffe des ethischen Selbstbewusstseins. Dabei spielt keinerlei Mystik mit, und es bedarf keiner poetischen Symbolik. Keine affektive Erweiterung wird dabei gefordert, und keine demütige Verkleinerung. Es handelt sich nicht um Ironie dabei, sondern schlechthin um praecise wissenschaftliche Technik. Es ist ein irreführender Ausspruch, dass das Individuum durch den Rechtszwang es lernen solle und lernen könne, zu dem Bewusstsein der Gemeinschaft sein Selbstbewusstsein zu erweitern. Es soll nicht das Selbstbewusstsein erweitert werden zu dem der Gemeinschaft; sondern es soll dem Begriffe der Genossenschaft nach und gemäss diesem Musterbegriffe des Rechts der Begriff des Selbstbewusstseins definiert werden. Dass das Selbstbewusstsein demzufolge gebildet und erzogen werden könne und solle; oder, da das Selbstbewusstsein als ein stehendes Gebilde nicht einmal psychologisch gegeben ist, es wäre denn in Gemeingefühlen, dass es danach zu erzeugen sei, von dem Allen handelt es sich bei diesem Musterbegriffe nicht; wenigstens nicht in seiner hauptsächlichsten Bedeutung. Diese besteht darin, den Gedanken lebendig und eindringlich zu machen: dass das ethische Selbstbewusstsein als das Selbstbewusstsein des reinen Willens gedacht werden müsse gemäss und auf Grund der logischen Bedeutung der juristischen Person, welche in der Genossenschaft zu ethischer Bedeutung und Wirksamkeit gelangt. Das Rechtsinstitut und der rechtswissenschaftliche Begriff bringt den ethischen Begriff des Selbstbewusstseins des reinen Willens zur Realisierung und zur Rechtfertigung. Das ist der methodische Gewinn, den wir aus dem Problem der juristischen Person der Genossenschaft zu ziehen haben.

Es könnte sich hier ein Einwurf erheben, den wir zu Worte kommen lassen müssen. Wir legen allen Wert auf die Genossenschaft. Freilich ist die Societas, obwohl sie zunächst nur ein Compagniegeschäft bedeutet, von Anfang an blutsverwandt der Socialitas und Consocialitas, so dass ihr der naturrechtliche

Digitized by Google

Charakter eingeboren ist. Aber älter noch und unzweideutiger als die Genossenschaft ist doch die Gemeinschaft, auf die wir ja früher schon nach ihrer uralten Bedeutung aufmerksam werden mussten. Das Gemeinsame ist der erste Ausdruck für Mass und Vernunft (κοινόν, ξυνόν). So ist es bei Heraklit der Terminus für den Logos. Und das Gemeinsame der Freunde (κοινὰ τὰ τῶν φίλων) ist bei Platon der religiöse Ausdruck der Freundschaft. Sollte nicht daher die Gemeinschaft sich doch noch gründlicher, weil umfassender, zum Musterbegriffe des Selbstbewusstseins eignen als die Genossenschaft?

Man könnte meinen, der Unterschied des juristischen Begriffs von allem religiösen Begriffe begünstige und begründe allein den Vorzug der Genossenschaft vor der Gemeinschaft. Das soll gar nicht in Abrede gestellt werden; aber es spielt doch noch ein anderer Grund dabei mit, der scheinbar für die Gemeinschaft den Ausschlag geben könnte. Die Gemeinschaft nämlich fasst nicht nur die Subjekte, sondern auch die Objekte zusammen. Und so befestigt sie die Bedeutung, die ihr schon mit Rücksicht auf die Subjekte beizuwohnen scheint, dass sie eine Gesamtheit darstellt, die weniger willkürlich und relativ sei als die der Genossenschaft. Sie wird als ein Analogon zur Natur gedacht. Wie diese die Einheit und den Inbegriff der Kräfte und der Gegenstände bezeichnet, so scheint auch die Gemeinschaft den Inbegriff und die Einheit der sittlichen Kräfte, der Subjekte und der Objekte darzustellen.

Die Gemeinschaft moralischer Wesen ist das Regnum gratiae, welches dem Regnum naturae zur Seite tritt. Darauf aber, so scheint es, müsse sich doch vornehmlich das ethische Interesse richten, dass der Zusammenhang der ethischen Kräfte hergestellt und sichergestellt werde. Diesen geschlossenen, einheitlichen Zusammenhang stellt die Gemeinschaft dar, während die Genossenschaft nur ein unzulängliches Gleichniss von ihr zu bedeuten scheint, in welchem sie aber vielmehr die Einheit dieses Zusammenhangs tatsächlich durchbricht, sie relativ macht, und also aufhebt und vereitelt. So stellt sich die Gemeinschaft gegen die Genossenschaft aus dem Interesse des Zusammenhangs der sittlichen Welt, der Gemeinschaft der moralischen Wesen dar.

Digitized by Google

Darf nun aber dieses Interesse des Zusammenhangs schon jetzt sich geltend machen, wo es vielmehr erst darauf ankommt, das Rechtssubjekt selbst zur Erzeugung zu bringen? Liegt in jenem Bedenken nicht daher deutlich der Irrtum, dass man das sittliche Subjekt aus dem Zusammenhange dieser Subjekte herzuleiten habe, anstatt dass man vielmehr auf Grund des Rechtssubjekts und seines Begriffs den Zusammenhang der Subjekte erst zu gewinnen hat? Es ist also ein schweres methodisches Bedenken, das hier auftritt und gründliche Beseitigung fordert. Es könnte nicht allein ein religiöses, sondern zugleich ein realistisches Vorurteil sein, welches die idealistische Erzeugung des sittlichen Subjekts und Selbstbewusstseins hemmt.

Dieser Anstoss ist um so gefährlicher, als er einen natürlichen und rationellen Anspruch geltend zu machen scheint, nämlich den des natürlichen Ursprungs und der natürlichen Entwickelung des Selbstbewusstseins. Wenn es aber selbst der natürliche Weg wäre, den das Selbstbewusstsein in der Erweiterung des Affektgefühls nähme, so brauchte er darum noch nicht der methodische zu sein für die Bildung des Selbstbewusstseins des reinen Willens. Hier bewährt sich die Zweckmässigkeit der Orientierung der Ethik auf die Rechtswissenschaft.

Die juristische Person einer Genossenschaft wird an sich nicht gerade mit Affekt gewollt. Dennoch aber sind jene Gegenstände des natürlichen Willens, auf welche man in jenem Bedenken anspielt, meistens juristische Personen. Sofern sie aber auf dem Affekt beruhen, wirken sie zweideutig und vermögen das Selbstbewusstsein des ethischen Subjektes nicht rein darzustellen. Solche juristische Personen von einem zweideutigen Werte als Rechtssubjekte bilden der Stand, der Stamm, die Kirche, selbst das Vaterland. Man kann sich beim Vaterlande durch einen kritischen Blick sofort darüber belehren, indem man nämlich die Richtung dieses Begriffs nach Aussen und nach Innen unterscheidet. Nach Aussen wirkt der Begriff in der vollen Gewalt des Affekts, während er nach Innen träge schlummert und nur langsam und gewaltsam geweckt werden kann. Und doch bildet das Vaterland die mächtigste Gestaltung der Gemeinschaft; wie ist es da zu begreifen, dass sie dennoch

Digitized by Google

nicht den reinsten Ausdruck der juristischen Person und des Rechtssubjekts darstellt und lebendig macht? Verrät sich darin nicht ein schwerer Mangel in dem Begriffe der Gemeinschaft?

In der Tat ist der Schein illusorisch, als ob die Gemeinschaft absolut, die Genossenschaft dagegen relativ wäre. Vielmehr ist die Gemeinschaft ihrem Begriffe nach eine Relativität; nach den Kategorieen der Quantität ausgedrückt, würde sie nicht sowohl der Allheit als vielmehr der Mehrheit entsprechen. Nur als Mehrheit ist sie Einheit. Die Genossenschaft dagegen ist Allheit; ist Einheit der juristischen Person. So ist es nur eine Illusion, die vielleicht auch mit dem kirchlichen Begriffe der Gemeinde zusammenhängt, dass man die Gemeinschaft für etwas Absolutes zu halten pflegt; dass man die Relativität und Particularität, die in ihrem Begriffe liegt, und vermöge der sie in ein gleichsam concentrisches Netz von Relativitäten sich zergliedert, gänzlich übersieht. Das Vaterland beruht auf dem Volke. Das Volk auf dem Stamm. Der Stamm auf der Familie. Die Familie auf der Ehe. Daraufhin hält man es für den Weg der natürlichen Entwickelung, dass das Selbstbewusstsein seines egoistischen Charakters sich entledige, indem es von der Ehe aus an dem Bewusstsein der Familie, des Stammes, des Volkes und des Vaterlands sich entwickele und erziehe.

Gerade die neueren Untersuchungen über die Urformen der Gesellschaft, wie sie bei den wilden Völkern noch sich vorfinden, haben indessen den umgekehrten Weg als denjenigen erwiesen, den die geschichtliche Entwickelung genommen habe. Der Gentilbegriff erst hat die Familie und die Ehe bestimmt; die wilde Ehe durch hygienische Rücksichten auf die Erhaltung des Stammes eingeschränkt. Und alsbald sind die hygienischen Rücksichten durch politische und rechtliche Rücksichten auf die Erhaltung des Besitzes in einem Stamme und einer Familie verstärkt worden, so dass der Volksbegriff erst den Stammesbegriff zur Fixierung gebracht hat. Dass es zwischen den Begriffen Volk und Vaterland so sich verhalte, bedarf keiner Ausführung; der Begriff des Vaterlands ist der Leitbegriff für die Einheit des Volkes in seinen Stämmen.

Wenn man nun aber von der Meinung sich leiten lässt, dass in allen diesen Stufen der menschlichen Gesellschaft eine

Digitized by Google

selbständige und absolute Gemeinschaft mit dem Werte eines sittlichen Selbstbewusstseins sich darstelle, so wird diese Ansicht schon durch die Collisionen und Kämpfe widerlegt, in welche diese Stufen mit einander geraten. Die Ehe und die Familie wird in ihrem sittlichen Charakter verdächtig, weil politische und rechtliche Interessen mit ihnen sich complicieren. Es ist ein Irrtum, dass dadurch der reine sittliche Charakter der Ehe und der Familie verdorben und verheuchelt würde; denn auch mit den rechtlichen Interessen des Eigentums und der Politik verschmelzen sich nichtsdestoweniger in den frühesten Anfängen schon ideale und aesthetische Interessen. Aber es ist doch erklärlich, das die Beurteilung der Ehe und der Familie, als von dem capitalistischen Standpunkte beherrscht, sich hervordrängt, und in den Fehler der Verkennung und Verurteilung dieses ethischen Rechtsinstituts verfällt. Wir haben den eigentlichen Grund dieses Fehlers in dem Begriffe der Gemeinschaft zu erkennen; in dem naturalistischen, sociologischen Begriffe, welchen die Gemeinschaft als eine geschichtliche Relativität der Entwickelung darstellt.

In welchem Begriffe können wir denn nun aber dieser relativen Gemeinschaft in allen ihren Stufen gegenüber eine Art von Genossenschaft aufstellen, welche dem Begriffe der juristischen Person entsprechen, und demgemäss den Wert des ethischen Selbstbewusstseins genau und unzweideutig darstellen würde? Nicht um Verbreiterung der Affektstufen darf es sich handeln, so dass das Ich, als hätte es einen grossen Magen, immer mehr Particularitäten in sich aufzunehmen und in ihnen sich zu erweitern hätte; nicht auf dem Wege solcher Ausweitungen vollzieht sich der Begriff und das Selbstbewusstsein der juristischen Person. Der gesuchte, der geforderte Begriff ist der Begriff des Staates.

Viele und vielartige Bedenken erheben sich gegen diese These. Wir sind gewohnt, den Begriff des Staates unter dem Begriffe der Herrschaft zu denken, gemäss dem römischen Staatsrechte vom Imperium und Dominium. Unter diesem Begriffe fliessen freilich die Grenzen des öffentlichen und des Privatrechts gar oft und leicht ineinander über. Es handelt sich da nur zu oft und mit einer methodischen Consequenz um die Eigentums-

Digitized by Google

herrschaft der herrschenden Stände, die den Staat zu bilden scheinen, weil sie ihn regieren. Indessen kann der Staat sich dennoch grundsätzlich nicht der Aufgabe entschlagen, welche durch die Formel pacta servare bezeichnet wird. Und diese Formel bedeutet zugleich fidem servare. In den Verträgen wahrt der Staat die Treue. Und diese Treue bildet trotz allem Missbrauche der Herrschergewalt seine Grundlage und sein ethisches Recht; sein Recht, als juristische Person anerkannt und als das höchste und exakteste Muster des ethischen Selbstbewusstseins dienlich zu werden.

Das Selbstbewusstsein der juristischen Person ist das Selbstbewusstsein der Einheit des Willens; derjenigen Einheit des Willens, welche die Allheit zu vollziehen vermag. Und diese höchste Einheit sollte im Staate zu erkennen sein? Wenn man ganz absieht von den schweren Bedenken gegen den fortgesetzten Missbrauch der Staatsgewalt, den die Geschichte und der sie blossstellt, so kann man sich des Bedenkens schwer erwehren, dass hier ein Symbol und eine ideale Fiktion für eine wissenschaftlich reale Sache eingesetzt würde. Nun haben wir aber schon erwogen, dass eine juristische Fiktion ein ernsthafter Begriff ist, den man nicht seines Wertes als einer Hypothesis berauben, den man auch nicht mit einem aesthetischen Symbol verwechseln darf. Daher muss der Begriff des Staatswillens von jedem Verdacht einer symbolischen Abstraktion befreit werden, um dem Begriffe der juristischen Person gerecht zu werden.

Schon Rousseau hat die volonté générale, und richtiger universelle von der volonté de tous unterschieden. Dadurch ist der Allheitscharakter anerkannt. Heisst das nun aber etwa, dass es auf die Einzelnen selbst gar nicht ankomme, wenn nur ein allgemeiner Wille zu Stande kommt? Wie könnte aber dieser allgemeine Wille als ein universeller, als ein Wille der Allheit zu Stande kommen, wenn von dem Willen der Einzelnen abgesehen werden dürfte? Auf dieser Schwierigkeit beruht der Anstoss, den man allezeit an dem Begriffe des Vertrages, als der Grundlage des Staates, genommen hat. Wenn der Staatswille den Vertrag zur Voraussetzung hat, so ist er durch die Ausübung jedes einzelnen Willens bedingt. Wie aber, wenn ein einzelner Wille nicht teilnimmt, oder sich versagt, wird davon

Digitized by Google

der Einheitswille des Staates betroffen und aufgehoben? Hier bricht der Anarchismus ein, der von dieser Bresche aus den ethischen Begriff des Staates angreift. Und wie könnte in der Tat der Staatswille das Selbstbewusstsein des Willens bedeuten, wenn auch nur ein Mitglied seine Mitwirkung zur Einheit dieses Willens nicht geleistet hat?

Allen solchen Bedenken gegenüber haben wir nun vielmehr unser Interesse auf den Begriff der juristischen Person zu lenken, und auf die methodische Bedeutung, welche diesem Begriffe zusteht. Das ist es ja eben, was die Genossenschaft auszeichnet, was sie von der Gemeinerschaft unterscheidet: dass es nicht auf die aktuelle Mitwirkung der einzelnen Genossen ankommt: dass dadurch nicht über den Charakter der Genossenschaft und über die Einheit des durch sie auszuübenden Willens entschieden wird. Gerade in dieser Unabhängigkeit von der aktuellen Einzelheit liegt ihr Unterschied von der Mehrheit; beruht ihr Wert als Allheit und als juristische Person.

Heisst das nun aber etwa, dass es auf die Einzelnen und auf den Vollzug ihres Einzelwillens gar nicht abgesehen sei, weil es in letzter Instanz auf ihn nicht ankommt? Das wäre ein plattes Missverständniss dieses Grundbegriffs, dessen sich die Rechtswissenschaft alsdann nur bedient hätte, um die Technik des Diebstahls zur feinsten und berückendsten Ausbildung zu bringen. Wenn anders dagegen in der Genossenschaft der Begriff der juristischen Person in der Richtung zur Ausbildung gelangt, dass dadurch der Begriff des Eigentums von seiner Härte und egoistischen Einseitigkeit methodisch abgelöst wird, so dass in dieser Ethisierung des Eigentums auch die Person des Eigentümers auf die Bahn des ethischen Selbstbewusstseins gelenkt wird, dann kann der Begriff der juristischen Person nur in diesem Sinne einer ethischen Hypothesis als die Fiktion der juristischen Technik dienlich sein. Wenn dies aber bei der Genossenschaft sich nachweisen lassen wird, so wird es so sich auch bei der Allheit des Staatswillens zu bewähren haben. Seine Bedeutung liegt nicht in seiner aktuellen Wirklichkeit, sondern in seinem Werte als ethischer Leitbegriff des Selbstbewusstseins.

Digitized by Google

Wir dürfen hier auch an den Begriff der Aufgabe erinnern, unter dem der Inhalt des Willens schon in seinem Anteil als Bewegung bestimmt wurde. Aufgabe bleibt nicht beschränkt auf die Tendenz und deren Fortschritt in der Begehrung; auch wenn das Denken hinzutritt, bleibt die Fügung des Willens in Bedingung und Einheit, oder, wie man es gewöhnlich zu bezeichnen pflegt, als Zweck, immer doch Aufgabe. Und so liegt denn auch der Wert des Selbstbewusstseins, als Fiktion des Staatsrechts, in dem Begriffe der Aufgabe. Sie gilt nach beiden Seiten: für den Einzelnen, wie für die Allheit.

Dem Einzelnen gegenüber wehrt die Aufgabe des Selbstbewusstseins des Staatsbegriffs den Anarchismus ab. Der Staat, als Selbstbewusstsein, sagt dem Anarchisten: nur in mir und durch mich kannst du ein wahrhaftes menschliches Selbstbewusstsein erlangen und behaupten. Du begehst also ein Unrecht am Menschentum, nämlich am Selbstbewusstsein des Menschen, indem du der Aufgabe des Staates dich widersetzest. Es ist nicht etwa ein Wortspiel, indem wir auf einen Doppelsinn in dem Worte Anarchismus hinweisen. Zunächst liegt darin der Widerspruch gegen die Herrschaft. Aber das griechische Wort bedeutet zugleich und vornehmlich und ursprünglich das Prinzip. Und so wird der Anarchismus zum Widerstreit gegen das Prinzip des reinen Willens und des Selbstbewusstseins. Und auch die Herrschaft, auf welche das Prinzip hinweist, wird zur Selbstbeherrschung, welche in der Aufgabe des Selbstbewusstseins formuliert wird. So hat der Anarchismus seine logische Erklärung nur in einem Missverständniss: in der einseitigen Fassung des Wortes als Herrschaft, und nicht zugleich als Prinzip. Und dieses Missverständniss wird durch das naturalistische Vorurteil begünstigt, welches an die Stelle des Staates das Volk setzt. Darauf kommen wir zurück. Jetzt ziehen wir zunächst die Folgerung aus der Bedeutung des Staats, als Aufgabe des Selbstbewusstseins, für den Gesichtspunkt der Allheit.

Wir hatten der logischen Bedeutung der Allheit gemäss das Selbstbewusstsein des Staates unabhängig gemacht von der Verwirklichung aller Einzelwillen. Aber wenn daraus der Verdacht aufsteigt, als ob der Staatswille der Mitwirkung aller Einzelwillen entbehren und sich entheben könnte, so vernichtet der strenge

Digitized by Google

Begriff der Aufgabe diesen Verdacht. Die Staatseinheit ist verstümmelt; ihre Einheit gebrochen, wenn es ihr auch nur an Einem Mitgliede gebricht. Jedes Wesen, das als sittliches, als rechtliches Subjekt, des reinen Willens fähig ist, muss zum Vollzug des Selbstbewusstseins im Staate berufen sein. Von seiner Anteilnahme ist der Vollzug des Selbstbewusstseins abhängig; ohne sie kann sich die Einheit des Staatswillens nicht durchführen. Sie enthält eine Lücke, welche den Zusammenhang der sittlichen Welt, den der Staat darzustellen hat, durchbricht und vereitelt. Der Staat, als Selbstbewusstsein, ist die Einheit von Subjekt und Objekt im Willen.

Diese Einheit darf nicht als eine blosse Abstraktion verdächtigt werden; sie ist das realste, das lebendigste, das höchste Menschengut. Das Selbstbewusstsein hat darin seine Erfüllung und seine Beschränkung. Denn wie die Allheit des Staates, als Einheit, und zwar als Aufgabe der Einheit, durch den Einzelwillen bedingt ist, so hat der Einzelne diese Aufgabe der Allheit auf sich zu nehmen; dieser Einheit sich einzuordnen und einzugliedern. Diese Einheit ist der Inhalt, auf den er in allen seinen Handlungen seinen Willen zu beziehen hat. Und nur in diesem Inhalt, in diesem Objekte kann er sein Subjekt, sein Selbstbewusstsein, als die Aufgabe seines reinen Willens, erlangen und behaupten.

So stellt der Staat, als die Aufgabe des Selbstbewusstseins, in der Aufgabe der Einheit des Willens aller seiner Glieder, die Verfassung der sittlichen Subjekte dar. Und diese Verfassung des Selbstbewusstseins des Staates ist das Analogon zur Einheit der Natur, dem Objekte des theoretischen Bewusstseins. Wie jeder einzelne Naturkörper innerhalb dieser Verfassung der Natur ein Fall, ein Modus, eine Form der Bewegung innerhalb der Erhaltung der Substanz ist, so ist jedes Willenssubjekt — ein Wesen? Dieser Ausdruck gilt für die Natur. Ein Glied? Dieser Ausdruck gehört dem Begriffe des Organismus an. Alle diese Ausdrücke gehören dem Gattungsbegriffe des Körpers an. In ihnen specialisiert sich der Oberbegriff des Objekts. Hier aber handelt es sich um das Subjekt, und zwar in der strengsten Bedeutung desselben, um sein Selbstbewusstsein, welches im Willen sich vollzieht.

Digitized by Google

Da wird es sich denn rechtfertigen, dass als das Wesen, als der Träger und Urheber dieses reinen Willens der Geist bezeichnet wird. Geist hat mehr zu bedeuten als lediglich die Ausübung der Intelligenz. Die Verwendung derselben, die Verklärung derselben im Willen und zum Willen ist das Erzeugniss und das Zeugniss des Geistes. Das Selbstbewusstsein hat seinen praegnanten Ausdruck, den allein zulänglichen im Geiste. Und so wird der Staat zu der Welt der Geister; zu dem Inbegriff, zu der rechtlichen Verfassung der Geister.

Das scheint ein sonderbarer Gebrauch des Wortes Geist zu sein. Der Schein der Sonderbarkeit fällt jedoch auf das Vorurteil zurück. Man meint, den Geist nur beziehen zu dürfen auf die religiöse Verfassung und auf die religiöse Gestalt des Menschen. Die Kirche hält man für das Reich der Geister. Man übersieht dabei aber, dass der Kirche die Ausbildung des Bewusstseins der Erkenntniss niemals von der Kultur anvertraut worden war. Man denkt also den Geist ohne den wissenschaftlichen Inhalt des Geistes, wenn man ihn im geistlichen Sinne verstehen zu müssen und zu dürfen glaubt. Der Geist hat jedoch die theoretische Kultur zu seiner unerlässlichen und unersetzlichen Voraussetzung. Erst auf dem Grunde der theoretischen Kultur erhebt sich die sittliche Art und Macht des Geistes. So fordert es das Grundgesetz der Wahrheit. Und so wirkt es nun auch positiv in dem Inhalte des Staatsbegriffes nach. So wird die Fiktion der juristischen Person zur Hypothesis des Subjekts in seinem höchsten Ausdruck als Geist.

Wir waren schon aufmerksam geworden auf den juristischen Grundbegriff des Vertrages; wie alle Rechtshandlung als ein Vertrag aufgefasst werden kann. Man kann Verträge beinahe als gleichbedeutend ansehen mit den Rechtsgeschäften unter Lebenden überhaupt (Savigny). Einseitige Rechtsgeschäfte haben doch immer Rücksicht auf den Andern; diese muss darin nicht als eine blosse Enunciation, sondern als Disposition enthalten sein (Windscheid). Pactio est duorum pluriumve in idem placitum consensus (Ulpian). Savigny bezeichnet den Vertrag daher als übereinstimmende Willenserklärung. Windscheid aber steigert noch den Ausdruck der Einheit, indem er die

Digitized by Google

Willensvereinigung an die Stelle der blossen Willensübereinstimmung setzt.

So lässt sich alles Recht auf den Vertrag zurückführen. Wie sollte es da noch einem begründeten Anstoss begegnen müssen, wenn auch der Staat, der doch auf dem Rechte beruht, auf den Vertrag gegründet wird? Es kann nur eine äusserliche, unwissenschaftliche Ansicht vom Vertrage sein, welche das Misstrauen gegen die Vertragstheorie hervorgerufen hat. Das sophistische Vorurteil einer willkürlichen Uebereinkunft, welche der Schwächere mit dem Stärkern trifft, und welche sonach auf dem Rechte des Stärkern beruht; welche daher aber auch die Macht mit dem Rechte verwechselt; nur diese alte sophistische Fabel, welche die bisherige Weltgeschichte allerdings ebenso energisch, als kläglich, zur Wahrheit macht, konnte den Begriff des Vertrages als den sittlichen Grund des Staates verdächtigen und entrechten. Wird dagegen der Vertrag als die allgemeine Form des Rechts eingesehen, so darf auch der Staat in ihm seinen tiefsten methodischen Grund anerkennen.

Wir fordern und fassen diesen methodischen Grund im Sinne des Selbstbewusstseins. Und wir werden so einen Fortschritt in der Disposition des Selbstbewusstseins erkennen dürfen. Wir haben es erkannt, und es ist uns die Einsicht lebendig geworden: dass das physische Einzelwesen kein echtes Selbstbewusstsein besitzt; dass allein der Geist es erlangen und vertreten kann. Der Geist aber gehört dem Reiche der Geister an. Es könnte scheinen, als ob wir hier den Fehler begingen, den wir bei dem Begriffe der Gemeinschaft rügten. Und wir wollten demgegenüber doch nur mit der Genossenschaft und dem Begriffe der juristischen Person, den sie bildet, operieren. Wir dürfen also nicht aus der Gemeinschaft, als aus der Verfassung, dem Zusammenhange der Welt der sittlichen Subjekte den Begriff des sittlichen Subjektes ableiten. Der Einwand jedoch beruht nur auf einem Schein. Wir brauchen den Begriff des Geistes keineswegs aus der Welt der Geister abzuleiten; sondern er hat sich uns aus dem Begriffe des Selbstbewusstseins ergeben. Das Selbstbewusstsein aber vollzieht sich in dem Vertrage und ist durch ihn bedingt.

Digitized by Google

Und nun wollen wir den Fortschritt betrachten, der sich für den Begriff des Nebenmenschen aus dem Gesichtspunkte des Vertrages entwickeln lässt. Bisher erschien das Nicht-Ich nur als der Andere zum Ich. Nicht als ein Anderer, sondern als der Andere. Aber die Aenderung musste das Ich doch erleiden, um Selbstbewusstsein zu werden. Die Identität des Selbstbewusstseins scheint immerhin dadurch beeinträchtigt, dass eine solche Aenderung aufgenommen, erlitten werden muss. Der Vertrag beseitigt dieses Misstrauen und diese Besorgniss; er zerstreut den Anschein des Fremden von dem Andern.

Der Vertrag ist ein Anspruch; ein Anspruch des Rechts, den ich an den Andern erhebe. Ein solcher Rechtsanspruch, zum mindesten als Gerichtsanspruch, ist ja die Rechtshandlung überhaupt (Actio). Der Vertrag macht nun aus dem Anspruch die Ansprache. Und daher verwandelt sich der Andere zum Ich in Du. Du ist nicht Er. Er wäre der Andere. Er kommt in Gefahr, auch als Es behandelt zu werden. Du und Ich gehören schlechterdings zusammen. Ich kann nicht Du sagen, ohne dich auf mich zu beziehen; ohne dich in dieser Beziehung mit dem Ich zu vereinigen.

Aber es liegt darin zugleich die gesteigerte Forderung: dass ich auch nicht Ich denken kann, ohne dich zu denken. So hat der Andere im Selbstbewusstsein sich gleichsam in den Dualis des Ich verwandelt. Wenn das Selbstbewusstsein die Einheit des Willens zu bedeuten hat, so muss sie die Vereinigung von Ich und Du bilden. Der Wille vereinigt mich und dich; dich und mich. Diese Einheit bedeutet die Aufgabe des Selbstbewusstseins.

Das ist der Fortschritt des Andern zum Du. Und diesen Forschritt betätigt die juristische Fiktion. So bewährt sich die juristische Person als die moralische Person. Und diese Realität der moralischen Person stellt der Staat dar, als Aufgabe des Selbstbewusstseins. Dieses Selbstbewusstsein ist die Vereinigung von Ich nnd Du, welche die Rechtshandlung des Vertrages vollzieht. Dieser Vertrag ist nicht ein Versuch der Willkür und des Experiments; sondern er ist die Bedingung, die notwendige und die zureichende Bedingung für den Vollzug des Selbstbewusstseins. Im Staate wird das Ich zur reinsten

Digitized by Google

Entfaltung gebracht, indem der Andere zum Du verwandelt wird.

Auf Grund dieser Aufgabe des Selbstbewusstseins, in welcher die Einheit des Staatswillens besteht, beruht die Macht, der scheinbare Zwang des Staates; der vielmehr nur sein Recht ist. Darauf werden wir in anderem Zusammenhange genauer einzugehen haben. Hier ist nur auf das Selbstbewusstsein zu achten, welches der Staatswille vollbringt. Und nur dies allenfalls mag noch beachtet werden, dass aus dieser Correlation von Ich und Du, die er vollzieht, seine Competenz zu Gesetzen und Verordnungen herfliesst, welche ebenfalls in der Form dieser Correlation ergehen: Ich will; Du sollst. Das Soll geht uns hier noch nicht an; nur das Ich und Du sei schon mitbeachtet.

So haben wir denn den einzigen Inhalt des reinen Willens, das Selbstbewusstsein, aus dem juristischen Begriffe der Genossenschaft hergenommen; die Gemeinschaft aber zurückgewiesen. Genossenschaft und Gemeinschaft sind unvergleichbare Begriffe. Genossenschaft ist ein methodischer Grundbegriff der Rechtswissenschaft; Gemeinschaft dagegen ein vieldeutiger Umfangsbegriff. Die Genossenschaft dient der Methodik der juristischen Person, mithin der des Selbstbewusstseins. Die Gemeinschaft dagegen führt nicht auf geradem, sicherem Wege zum Selbstbewusstsein; sie wird von dem Affekte beflügelt und geleitet. Der Affekt aber kann nicht nur die Gemeinschaft nicht als Einheit sichern, sondern sogar das Individuum lässt er in ihr im Stiche; während es doch für das Selbstbewusstsein erhalten werden muss.

So entsteht uns hier der Unterschied von Staat und Volk. Das Volk bildet eine echte Gemeinschaft; als solche aber eine relative. Und alle Gefahren und Zweideutigkeiten der Relativität sind daher mit dem Begriffe des Volks behaftet. Wir sind schon bei dem Begriffe des Vaterlands und seinen zwei Seiten, nach Aussen und nach Innen, dagegen behutsam geworden. Die Geschichte, die Politik und die Rechtswissenschaft, sie alle lassen die Mängel und Gefahren dieser Relativität erkennen. Am genauesten aber zeigt das Recht, wie der Volksbegriff, als Grundlage, zurücksteht gegen den Staatsbegriff.

Die historische Rechtsschule leitet das Recht aus dem Volksgeiste ab. Ehe wir den positiven Sinn dieser Ansicht

Digitized by Google

bedenken, beachten wir die negative Ansicht, welche dadurch abgewehrt werden soll. Es ist dies die Vertragstheorie, deren ethischen Sinn wir an der Hand des Rechts begründen konnten. In der Tat erkennt Savigny für das gesamte Recht den Vertrag als die Grundlage an. Der Staat dagegen, sofern in ihm das Recht substantiiert wird, soll nicht auf dem Vertrage beruhen; und daher soll es nun auch das Recht nicht, welches aus der Substanz des Staates sich entfaltet; obwohl es doch mit dem Vertrage, als mit seinem methodischen Grundmittel, operiert.

Es muss offenbar ein doppelter Sinn sein, der hier bei dem Worte Vertrag obwaltet. Savigny versteht unter dem Vertrage den er als die Grundlage des Staates und des Rechtes abweist, die „individuelle Willkür“, die er dabei voraussetzt; während der Mensch „durch die Geburt Glied eines Volkes und zugleich eines Staates, welcher nur die Erscheinung des Volkes in bestimmter Rechtsform ist“, sei. So wird einerseits Volk und Staat unterschieden, andrerseits gleichgesetzt. Der Mensch soll nicht im rechtlichen und ethischen Sinne zum Menschen werden als Glied des Staates, sondern als Glied eines Volkes; und dadurch werde er zugleich, aber auch dadurch erst, Glied eines Staates. Schon dadurch wird Staat und Volk ebenso einander gleichgesetzt, wie von einander unterschieden.

Und der Nachsatz wiederholt dieselbe Doppelform. Der Staat sei nur die Erscheinung des Volkes in bestimmter Rechtsform. Dadurch aber tritt auch das Recht in die Correlation ein. Obwohl sonach der Staat an die Rechtsform gebunden ist, das Recht aber sich auf den Vertrag reduciert, soll dennoch der Staat nicht auf dem Vertrage beruhen, sondern worauf denn? Auf dem Volke. So jedoch wird freilich der Gegensatz nicht ausgedrückt.

Wenn er so ausgedrückt würde, so würde eine zu sehr offenliegende Discrepanz zum Ausdruck kommen. Recht und Staat sind Gebilde des Geistes; das Volk dagegen ist ein Produkt der Natur. Wie könnte man auch den Naturbegriff des Volkes mit dem religiösen Gedanken von dem „Ganzen der Menschheit“ in Verknüpfung bringen, den doch Savigny nicht fallen gelassen hat, obwohl er die feine Consequenz begeht, den Einzelnen an dieses Ganze der Menschheit anzuknüpfen, und zwar „noch ehe

Digitized by Google

er ein Bewusstsein davon haben kann." So wird die Menschheit dem Volke schon in die Wiege gelegt. Indessen durfte es doch wohl bei diesem Unbewussten sein Bewenden nicht behalten.

So ist aus dem Volke der „Volksgeist" geworden. Also das Naturgewächs des Volkes sollte doch nicht ausschliesslich als Urheber und Schöpfer von Recht und Staat anerkannt werden. Das Volk musste in den Volksgeist sublimiert werden. Indessen ist dadurch das Problem nur schwieriger und flagranter geworden. Ist das Volk an und für sich Geist; und hat es Geist? Worin unterscheidet sich dieser Volksgeist alsdann von den mythischen Begriffen des Genius und der Penaten? Der ethische Begriff des Geistes, und einen andern darf es nicht geben — der theoretische selbst erschöpft ihn nicht — der ethische Begriff des Geistes ist auf die Aufgabe des Selbstbewusstseins als Staat verwiesen; der Naturbegriff des Volkes kann dagegen auch in der Hypostasierung zum Volksgeiste nicht als der Schöpfer, nicht als der Träger dieser Aufgabe gelten. Die historische Rechtsschule wurzelt in einem Naturalismus, der sich nach der üblichen Art des Spiritualismus als solchen ausstattet und darstellt.

Der Volksgeist wird nur scheinbar etwas Anderes in Hegels allgemeinem Geiste. Auch dieser allgemeine Geist hat seine Realität in der Wirklichkeit der einzelnen Volksgeister. Und wie das Recht die Ausgeburt des einzelnen Volksgeistes ist, so hätte die Rechtsphilosophie zu ihrem Inhalte die Darstellung dieser Ausgeburten der einzelnen Volksgeister. Das ist die Ansicht, welche Lassalle von dem Problem der Rechtsphilosophie hat; und ihr zufolge urteilt er über die Rechtsphilosophie Hegels. Sie habe nicht dieselbe Ausführung gewonnen, wie seine Religionsphilosophie, in welcher die Geschichte der religiösen Entwickelung bei den einzelnen Völkern dargestellt werde. Solche Aufgabe sei auch der Rechtsphilosophie zu stellen.

Danach aber würde sich die Rechtsphilosophie in eine vergleichende Rechtsgeschichte auflösen. Lassalle hat nur deshalb diese Consequenz nicht gezogen, und dadurch seine Ansicht sich nicht selbst berichtigt, weil er in seinem System der erworbenen Rechte den Gedanken demonstriert zu haben glaubte, dass eine logische Beleuchtung, geschweige eine allgemeine ver-

Digitized by Google

gleichende Würdigung der Rechtsgeschichte ohne die Leitung der Philosophie, ohne die Kategorieen der Logik sich nicht durchführen lasse. Immer aber bleibt es auch für ihn bei der Logik. Dass es sich um Ethik dabei handele, und nicht allein um Logik, dieser Wendepunkt des Problems geht auch ihm nicht auf; obwohl er doch Recht und Staat reformieren und umwälzen will. Dass dieses Beginnen ein Problem der Ethik sein müsse, das sieht er nicht ein. In Hegel befangen, sieht er in der Welt des Geistes nur die Welt des Begriffs; und die dialektische Bewegung des Begriffs ist auch für ihn die Weltgeschichte, die Geschichte des sittlichen Geistes.

Das ist der Grund und die Wurzel des Materialismus, in welcher der Materialismus der Geschichtsansicht gegründet ist, welche zum tiefen Schaden der Sache alle sozialistischen Gedankenkreise beherrscht. Auch der logische Begriff bleibt Materialismus, wie es der Begriff des Volksgeistes ist, wenn er nicht fortgeführt wird zum ethischen Begriffe, auf dem allein Recht und Staat gegründet werden kann; wenn anders in ihm in Recht und Staat und somit letztlich im Staate das Selbstbewusstsein zur Ausgestaltung, zur Ausreifung, zur Ausprägung gelangen soll.

So gehen Naturalismus und Materialismus Hand in Hand, obwohl sie in andere, in feindliche Richtungen auseinandergehen. Aus dem allgemeinen Geiste ist die Reform hervorgegangen, welche machtvoll und trotzig an die Revolution anpocht. Aus dem Volksgeiste aber ist die Romantik, ist die Reaktion hervorgegangen, gegen welche der Sozialismus in die Schranken trat. Die Romantik hat sich hinter den Affekt geflüchtet; denn im Unterschiede von dem Staatsrechte, als der Aufgabe des einheitlichen Selbstbewusstseins des Staatswillens, ist auch das Vaterland nichts Anderes als der Naturtrieb, der mit allen Zweideutigkeiten eines solchen behaftet ist.

Im Volksbegriffe selbst, als dem Begriffe des Vaterlandes, liegt nicht die unabweisliche Mahnung, alle Glieder des Volkes ohne Ausnahme und ohne Unterschied zu Teilhabern und zu Urhebern des Rechtes und des Staates zu machen und auszubilden. Angesichts des Volksbegriffes drückt man die Augen zu über die ständischen Unterschiede, die er geschichtlich erfahre,

Digitized by Google

und also auch wohl natürlich zulasse. Der Staatsbegriff hingegen entlarvt diese Romantik als eine der Aufgabe der Ethik hohnsprechende Heuchelei. Unter der Leitung des Vertrages wird der Andere nicht nur zum andern Ich, sondern zur andern Hälfte des Ich; während er unter dem Schutze der Vaterlandsliebe der Andere bleibt, von dem der Dichter sagt: den ich lieb' und nicht kenne; man versteht darunter: nicht kennen will.

Im Gegensatze zu solcher Romantik, welche mit dem heiligen Worte der Vaterlandsliebe Verräterei treibt, hat der Sozialismus an einen Begriff der Genossenschaft angeknüpft; als ob er von dem dunkeln Gefühl getrieben worden wäre, den Geruch der Gemeinschaft zu scheuen. Diese Bedeutung der Genossenschaft hat der Begriff der Gesellschaft; und in dieser Bedeutung, als eine Form der Genossenschaft, verflicht er den Gegensatz gegen den Staat. Das scheint eine Paradoxie. Ist es doch der Staat, auf den der Sozialismus hinsteuert. Und das ist ja die Correctur, welche Lassalle in einem scheinbaren Widerspruche, in der Vereinigung seiner beiden philosophischen Gewährsmänner darstellt und vollzieht. Er beruft sich auf Fichte und zugleich auf Hegel.

Bei Fichte ist der treibende Gedanke der des Volks. Das ist der Naturalismus in ihm, und so bildet er die eigentliche Wurzel der Romantik. Er gründet daher die ethische Fortbildung auf die Nationalerziehung. Hegel dagegen erkennt die Substanz der Sittlichkeit im Staate an. Dieser Gedanke, der die eigentliche Philosophie Hegels, seine geschichtliche Ansicht der Welt leitet, bildete die Anziehung für Lassalle. So verbinden sich im Sozialismus der Begriff des Volkes und des Staates; vielmehr wird so der Volksbegriff durch den Staatsbegriff berichtigt und erfüllt.

Und damit man nur ja nicht den Staat mit dem Volke verwechsele, wird dem Begriffe des Staates, im scheinbaren Widerspruch zu Hegel, der Begriff der Gesellschaft entgegengestellt. Der Widerspruch ist nur scheinbar. Denn es ist der romantische Staatsbegriff, der auf der geschichtlich absoluten Gemeinschaft des Volkes beruht, gegen welchen der Begriff der Gesellschaft aufgeboten wird. In Wahrheit aber bedeutet die Gesellschaft nichts Anderes als den methodischen Begriff der Genossen-

Digitized by Google

schaft, der daher durch sie erneuert, verjüngt, zu erweiterter Wirksamkeit lebendig gemacht wird. Es steht also gar nicht so, dass durch die Gesellschaft der Staat berichtigt werden sollte, sondern es ist der echte Staatsbegriff, der in dem Begriffe der Gesellschaft enthüllt und beseelt werden soll.

So klärt sich der Schein des Gegensatzes, welchen der Sozialismus gegen den Patriotismus bildet. Es ist das höhere Recht des Staates, welches er aufbringt gegen das zweideutige, zweischneidige Recht, welches der Affekt der Vaterlandsliebe und der nationale Absolutismus austeilt. Der Begriff des Volkes hat nur methodische Bedeutung für den Begriff des Staates. In diesem geschichtlichen Sinne hat sich die nationale Idee als ein Wegweiser der Staatenbildung erwiesen; aber nur in dieser methodischen Einschränkung besteht ihr Heilverfahren; ausserhalb derselben artet sie zum Gifte des Nationalismus und des Rassendünkels aus.

Die nationale Idee bedeutet und bezeichnet den Wegweiser zur Einheit des Staates. Die Völker bleiben Stämme, und wenn sie noch so volkreich wären, wenn sie sich nicht in einem Staat zu vereinigen bestreben. Der Staatsbegriff ist der ethische Kulturbegriff. Er bildet das Ziel der geschichtlichen Entwickelung. Der nationale Begriff ist förderlich und zulässig als ein Mittel zu diesem Ziele; und dieses Mittel braucht nicht aus einem falschen Verdacht des Naturalismus verschmäht zu werden. Sobald jedoch der Volksbegriff selbständig und absolut wird, so wird er barbarisch. Und es gibt ein sicheres Kennzeichen dafür, dass dieses Urteil nicht ungerecht, noch unbillig ist. Dieses Kennzeichen besteht und erneuert sich unaufhörlich in dem Widerspruch, den der Nationalismus gegen die Staatsidee bildet und erhebt. Der Nationalismus wird zum Anarchismus. Dieser aber besteht, wie wir gesehen haben, in der Preisgabe des Staatsbegriffs, als des Prinzips des ethischen Selbstbewusstseins. Und auch der Nationalismus setzt sich über dieses Prinzip hinweg. Er macht sich zum Selbstzweck, während das Volk nur das Mittel zum Staate ist.

Die Begeisterung für den Staat ist das Kennzeichen einer wahrhaften Vaterlandsliebe; wie denn auch die Sehnsucht des Patriotismus sich stets auf den Staat gerichtet hat. An der

Digitized by Google

germanischen Rasseneinheit hat es dem deutschen Volke niemals gefehlt; und auch eine geographische Einheit war ihm beschieden geblieben trotz allen Duodez-Fürstentümern. Woran es aber gefehlt hatte, das war die Einheit des Staates. Und auf diese Realität des Staates hatte sich die glühende Vaterlandsliebe Jahrhunderte lang gerichtet. Nicht anders ging es bei den Italienern. Und noch lehrreicher ist das Beispiel der Franzosen, welche durch ihren Staat sogar erst zu einem Volke geworden sind. So bildet der Staat die entscheidende Widerlegung gegen das angebliche Recht des Anarchismus.

Indessen liegt diese Kraft des Staates in seiner ethischen Bedeutung, als Aufgabe des Selbstbewusstseins. Und wie es im Begriffe der Aufgabe liegt, dass sie zugleich die Mittel ihrer Behandlung und ihrer Lösung in ihrer Methodik enthalten muss, so auch enthält der Staat die Aufgabe und ihre Lösung in sich. Nur der Staat stellt das Selbstbewusstsein des Menschen dar. Unter der Leitung des Staatsbegriffs der juristischen Person lerne ich es verstehen und ausüben, dass ich nicht in meiner natürlichen Individualität das Selbstbewusstsein des Willens producieren kann; und auch nicht darin, dass ich mich in Liebe und Enthusiasmus zu den Stufen relativer Gemeinschaft zu erweitern trachte; sondern dadurch allein, dass ich in derjenigen Bestimmtheit und Exaktheit, welche das Recht allein ermöglicht, und gemäss derjenigen Allheit, welche der Staat allein als Einheit vollzieht, alles Selbstischen mich begebe, und mein Ich nur in der Correlation von Ich und Du denken und wollen lerne.

Zu diesem Lernen gehört theoretische Kultur. Und indem der Staat mehr und besser, als Volk und Kirche dies tun, die theoretische Kultur in seine Befugnisse aufnimmt, wie dies die Aufgabe des Selbstbewusstseins vorzugsweise fordert, so dient er dadurch auch der Liebe zu Volk und Vaterland. Die Vaterlandsliebe ist immerdar eine Blüte der nationalen Kultur. Diesen Anteil darf man auch der Romantik selbst an der Kultur, weil an der vaterländischen Gesinnung, nicht bestreiten. Aber in ihr hat die theoretische Kultur nicht ihre Wurzel; sie schmückt sich dabei nur mit fremden Blumen und Früchten. Die echte theoretische Kultur ist ursprünglich und selbständig; und sie lässt die sittliche Kultur aus sich erst erwachsen. Das

Digitized by Google

ethische Selbstbewusstsein hat das wissenschaftliche Denken zur Vorbedingung. Den Gipfel aber, in dem die theoretische und die sittliche Kultur zusammenkommen, bildet der Staat; nicht das Volk. Die nationale Kultur, auch die Poesie und Literatur, wie die Philosophie, sind auf die Einheit des Staates gerichtet; wenngleich es scheinen mag, als ob der nationalen Poesie der politische Gedanke fern läge. Vielmehr ist er um so lebendiger und mächtiger in dem humanitären, weltbürgerlichen Geiste, der ihr eigen ist, verborgen und geborgen. Diese Freiheit des staatlichen Volkstums gegenüber dem nationalen Naturalismus stellt, wie ein ethisches Musterbild, Chamisso dar, der, Franzose von Geburt, als wissenschaftlicher Botaniker und als Kantischer Philosoph ein deutscher Dichter geworden ist.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Das Gesetz des Selbstbewusstseins.

Das Selbstbewusstsein ist als der einzige, der entscheidende, der centrale Inhalt des reinen Willens nunmehr erkannt. Das Ich des reinen Willens ist das Selbst. Und darin besteht der Unterschied zwischen Selbst und Ich, dass das Ich, als das Subjekt des reinen Denkens, sein Correlat im Objekt hat. Im reinen Wollen dagegen fallen Subjekt und Objekt zusammen. Das Ich ist nur ein Teil, eine Seite, eine Richtung des Du. Es gibt im reinen Wollen kein Ich ohne Du. Dieses Du ist der unmittelbare Ausdruck des Objekts; und was von ihm gilt, das lässt sich auf alle Art des Objekts übertragen. Der Gegenstand, auf den der reine Wille gerichtet ist, ist schlechthin Vereinigung, Identität von Subjekt und Objekt. Diesen Unterschied vom Ich gegenüber dem Objekt bezeichnet das Selbst.

Es kommt daher bei dem Ausdruck Selbstbewusstsein nicht sowohl auf das Bewusstsein an, als auf das Selbst. Die Anknüpfung an das Bewusstsein muss freilich begründet sein. Sie rechtfertigt sich genugsam durch die Hypothese der Möglichkeit, welche unserer Logik gemäss das Bewusstsein bedeutet. Es ist eben gar nichts Anderes als die neue Möglichkeit des reinen Willens, und also des Selbst im Unterschiede vom Ich, welche durch das Selbstbewusstsein erschlossen und errichtet wird. Die Erschliessung der Möglichkeit wird durch das Be-

Digitized by Google

wusstsein bezeichnet; die Errichtung der Sittlichkeit im reinen Willen durch das Selbst. *So bedeutet das Selbstbewusstsein die Möglichkeit des Selbst.*

Das Bewusstsein tritt zurück; das will sagen, es handele sich jetzt nicht mehr eigentlich um Erkenntniss, sondern eben um Willen. Der Unterschied zwischen Willen und Erkenntniss besteht nun aber nicht nur in dem verschiedenen Verhältniss des Subjekts zum Objekt, wie wir es soeben an dem Unterschiede von Ich und Selbst bestimmt haben. Wir haben vielmehr von Anfang an mit dem Begriffe der *Aufgabe* operiert, und an ihr den Unterschied vom Gegenstande erörtert. Aber dass das Selbstbewusstsein im letzten und im höchsten Sinne nur Aufgabe sei, das war bisher noch nicht zur nachdrücklichen Aussprache gekommen. Und doch kommt Alles auf diese genaue Einsicht an. Wenn wir jetzt sehen, dass es sich bei dem Selbstbewusstsein keineswegs im psychologischen, sondern nur im methodischen Sinne um Bewusstsein handelt, so können wir auch sagen, *das Selbstbewusstsein bedeute den Selbstwillen*; das heisst aber: *den Willen zum Selbst.*

Das Selbst ist nicht etwa die psychologisch gegebene Naturkraft, welche den Willen hervorbringt; und wäre sie noch so primitiv als eine verborgene Naturmacht und Anlage gedacht; sondern es ist immer nur die Aufgabe, welche, als solche, so das Subjekt, wie das Objekt des reinen Wollens bildet. Wie ist nun aber die Aufgabe nach dieser ihrer anspruchsvollen Bedeutung am Selbstbewusstsein durchzuführen, und mit der Forderung und auch mit der Evidenz des Selbstbewusstseins zu vereinbaren?

Wir können die Frage auch in anderer Anknüpfung entwickeln. Das Erzeugniss und das Zeugniss des reinen Willens ist die *Handlung*. Ihr entspricht, ihr entspringt das Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein vollzieht sich, entfaltet sich in der Handlung. Mehr und deutlicher als der Wille stellt die Handlung die Erzeugung des Selbstbewusstseins dar. Wenn man nun fragen wollte: wo und wie ist das Selbstbewusstsein ohne die Handlung, ausserhalb der Handlung vorhanden? so würde diese Frage sich kennzeichnen als ein Ausdruck des Vorurteils vom psychologischen Ich, welches allenfalls auf das theoretische Ich passen mag, gar nicht aber auf das wollende; denn dieses ist

Digitized by Google

immerdar nur als Aufgabe zu denken; niemals aber als ein psychologischer Quell und Herd, als eine Macht und Kraft des sogenannten Bewusstseins.

Aber eine andere Frage kann von hier aus noch immer auftauchen. Auch die Aufgabe kann als eine solche Zwangsaufgabe gedacht werden, welche der fundamentalen psychologischen Definition entspricht. Sie wurzelt in der Tendenz, also in der Eigenart des reinen Denkens der Bewegung. Und nur der Fortschritt von Tendenz zu Tendenz macht das Denken zur Bewegung, und demzufolge den Inhalt des Denkens zur Aufgabe; also zum Inhalt und Gegenstand des Willens. Es kommt hinzu, dass der Affekt, als das Convolut von Gefühlsannexen und Gefühlssuffixen, in die Verbindung eintritt. So könnte die Meinung entstehen, dass dem Begriffe der Aufgabe Genüge geschehe, wenn sie gemäss diesen Definitionen als eine psychologische Tatsache gedacht würde, wobei doch die ethische Definition der Psychologie gegenüber die Selbständigkeit vertreten würde. Immerhin aber würde der Begriff der Aufgabe alsdann nur in dem des reinen Willens begründet sein, und nur folgeweise auf das Selbstbewusstsein erstreckt werden. Der Begriff der Aufgabe hat sich jedoch nicht nur als solche Consequenz für das Selbstbewusstsein zu bewähren. Diese neue Bedeutung ist jetzt zu ermitteln.

Wir haben das genaue methodische Verhältniss des Selbstbewusstseins zum Staatsbegriffe erkannt und festgestellt. Der Staat bildet nicht nur das Musterbeispiel für das Selbstbewusstsein der moralischen Person, sondern zugleich den Leitbegriff und den Zielbegriff des ethischen Selbstbewusstseins. Wo und wie vollzieht denn nun aber der Staat die Aufgabe seines Selbstbewusstseins? Das Selbstbewusstsein und das Selbst sind hier offenbar lediglich ideal; man vermisst nicht den Stoffwechsel; oder man sollte ihn wenigstens nicht vermissen, aus dem dieses Willensgetriebe resultierte. Aber wenn das Selbstbewusstsein hier durchaus als Aufgabe sich darstellt, so bleibt doch die Frage, wie diese Aufgabe in Vollzug komme; wie dieser Vollzug zu denken und zu definieren sei. Wir wissen, dass das Selbstbewusstsein am praegnantesten sich in der Handlung vollzieht. Wie vollzieht sich denn nun im Staate die Handlung? In welcher begrifflichen Fassung lässt sich die

Handlung, in welcher der Staat die Aufgabe des Selbstbewusstseins entfaltet, mittelst welchen Begriffs lässt sich diese Handlung fixieren und verwirklichen?

Wir kommen hier auf einen neuen Begriff, auf den des Gesetzes. Die Handlungen des Staates bestehen in Gesetzen. Die Aufgabe muss als Gesetz gedacht und bestimmt werden. Der Wille des Staats bekundet sich in Gesetzen. Das Selbstbewusstsein des Staates muss daher in den Gesetzen, als seinen Handlungen, sich vollziehen und entfalten. Die Gesetze sind seine Aufgaben. In ihnen besteht die Aufgabe des Selbstbewusstseins. Der Begriff der Aufgabe wurde nicht erschöpft innerhalb der Construktion des reinen Willens; und so ist auch durch diese Construktion die Methode nicht erschöpft worden, das Selbstbewusstsein zu erzeugen. Der methodische Begriff des Gesetzes muss hinzukommen; die Aufgabe muss zum Gesetze werden, wenn das Selbstbewusstsein zum Leitbegriff werden soll für alle Rechtsfragen; für die des Eigentums, wie die der persönlichen Ehre und die des persönlichen Gefühls. Da entsteht nun vor Allem die Frage: warum haben wir dieses Wort, dieses Grundwort aller Kultur bisher vermieden?

Die nächste Antwort könnte in dem Hinweis gefunden werden auf die schon mehrmals erwogene Schwierigkeit, die in Kants Begriffe des Sollens im Unterschiede vom Sein liegt. Gerade weil das Sollen eine Art des Seins nichtsdestoweniger zu bedeuten und zu vertreten hat, wie Kant das Reich der Sittlichketi in diesem Sollen realisiert, gerade darum wird der Begriff des Gesetzes für das Selbstbewusstsein von nicht unmittelbar einleuchtender Bedeutung. Man denkt das Gesetz danach zumeist als Grundgesetz, als die Verfassung des Reiches der Sitten; mithin als das Analogon zum Grundgesetze der Natur, und somit zur Natur selbst. Dadurch aber taucht wiederum die Zweideutigkeit auf, die in dem Naturgesetze liegt, und die das Gesetz daher als ein Gesetz in meinen Gliedern erscheinen lässt. So wird aus dem ersten Momente, dass das Gesetz die Verfassung und das Reich der Sittlichkeit bedeute, weil gewährleiste, unversehens das andere Moment, dass das Gesetz ein Naturgesetz des Bewusstseins sei. Dadurch aber wird der methodische Idealismus der Ethik von Grund aus verwirrt und gelähmt.

Digitized by Google

Bei dem Gesetze, wie es hier gemeint ist, handelt es sich aber nicht um die Einheit und den Inbegriff der Gesetze, den das Grundgesetz, die Verfassung ausmacht; sondern um die einzelnen Gesetze selber, in denen die Aufgaben des Staatswillens sich bekunden und betätigen. Ohne Gesetze kein Wille, also auch kein Selbstbewusstsein des Staates. Dieser Staatsbegriff des Gesetzes muss der Leitbegriff werden für das persönliche Selbstbewusstsein. Das Gesetz unterscheidet die Aufgabe des reinen Willens von der psychologischen Aufgabe der Tendenz, der Bewegung und der Begehrung. Indessen ist es nicht diese Collision mit dem Naturbegriffe allein, welche den Begriff des Gesetzes zweideutig macht; auch für das Recht selbst ist er prinzipiellen Bedenken zu unterwerfen, die nicht nur auf die Ethik auszudehnen sind; sondern die in der Ethik entspringen. Wir müssen auf das ganze Problem des Gesetzes, wie es in der Logik entsteht, zurückblicken, um hier die richtige Orientierung zu finden.

In der griechischen Kultur entstand der Gedanke des Gesetzes keineswegs ursprünglich in der logischen Besinnung, wenigstens nicht allein oder vorwiegend in ihr. Die theoretische Frage freilich verknüpfte von vornherein den Gedanken des Gesetzes mit dem des wissenschaftlichen Seins, mit der Substanz. Die Politik dagegen und die politische Reflexion und demgemäss das Drama, in ihnen wird das Gesetz zum Grundbegriffe, um den sich alle ihre Fragen und alle Kämpfe drehen und gruppieren. In der politischen Bedeutung stellt sich nun aber die Zweideutigkeit dieses Begriffes schroff und unverkennbar bloss. Das Gesetz ist das Gesetzte, die Satzung. Vernunft wird Unsinn; die Willkür wird Gesetz.

Daher entsteht der tiefe Gegensatz der ungeschriebenen Gesetze gegen die geschriebenen. Man sieht, der Gedanke des Gesetzes wird nicht fallen gelassen, sondern nur zurückverlegt und im Geheimniss des Ursprungs geborgen. Das Gesetz bleibt der Ankergrund der Sicherheit und der Gewissheit in allen Fährnissen des politischen und des sittlichen Daseins. Der Bedeutung des Gesetzes gleich der Satzung tritt entgegen die Bedeutung des Gesetzes gleich der Natur und der Wahrheit. Und so ist der Begriff des Gesetzes in der neueren

Digitized by Google

Zeit zum Palladium der theoretischen Kultur geworden; und von ihr aus erst auch zu dem der sittlichen und der politischen.

Wir sind soeben darauf aufmerksam geworden, dass wir hier das Gesetz als einzelnes Gesetz in Anspruch nehmen, nicht aber im Sinne des Grundgesetzes und der Verfassung. Wir werden später zu erwägen haben, dass durch jene Analogie zur Natur, welche letztere allerdings als die Verfassung der Gesetze objektiviert wird, das Sein der Sittlichkeit in eine verhängnissvolle Schwierigkeit versetzt wird; in eine doppelseitige, nämlich in Mystik und in Skepsis. Wir werden dieser doppelten Schwierigkeit zu begegnen suchen; und es wird daher dieser Versuch an dem Begriffe des Gesetzes nach dieser seiner umfassenden Bedeutung für das Reich des Sollens einzusetzen haben. An diese Bedeutung des Gesetzes, als der Verfassung des sittlichen Reiches, dürfen wir jetzt daher nicht denken; sondern nur an das einzelne Gesetz, in dem der Staatswille sich entfaltet; und in dem demgemäss auch das Selbstbewusstsein des Einzelwillens sich zu entfalten hat.

Man sollte denken, es könne nicht zweifelhaft sein, dass das Gesetz für das Selbstbewusstsein des reinen Willens als der unersetzliche Leitbegriff gelten müsse. Wenn der reine Wille und sein Selbstbewusstsein noch so genau und streng auf den Staat orientiert ist, so sind die Collisionen mit der Willkür, der vorübergehenden Stimmung und Wallung, und endlich mit der nicht ausgereiften und abgeklärten Ansicht und Einsicht darum nicht ausgeschlossen. An welchen Begriff soll sich die sittliche Ueberlegung heften, wenn sie zur Ueberzeugung und zur Gesinnung sich hindurchringen will? Es ist nicht allein das ungeschriebene Gesetz, auf welches die sittliche Arbeit zu recurrieren hat; sondern es bleibt trotz aller Mängel und Schwächen, mit denen das geschriebene Gesetz offenkundig behaftet ist, am letzten Ende nichts Anderes übrig, als ihm sich zu unterwerfen und seine Unverletzlichkeit zu bezeugen.

Das ist der ewige Sinn, den der Opfertod des Sokrates für die sittliche Welt hat. In ihm wurde an einer Satzung verblendeten Hasses einer verworrenen Generation nichtsdestoweniger der Begriff des Gesetzes in seiner sittlichen Grundkraft beglaubigt. Für die sittliche Welt ist jenes Gesetz Athenischer Bürger eine

Digitized by Google

Lücke und ein Widerspruch; für das Selbstbewusstsein des Sokrates war es der Leitbegriff, der ihm zum reinen Willen und zum Selbstbewusstsein verhalf. Und so vermochte er jene Lücke, welche das Athenische Gesetz in der sittlichen Welt entstehen liess, durch seine Auslegung dieses Gesetzes auszufüllen. Er trat in die Bresche, und er heilte den Riss, den jenes einzelne Gesetz in das Gesamtgesetz der sittlichen Welt schlug. Das Verhältniss kehrt sich scheinbar hier um: das Individuum wird zum Leitbegriffe für den Staat. Aber das ist nur Schein; aus dem Staatsbegriffe vielmehr strömte die Kraft des Gesetzes auf Sokrates über. Er isolierte das einzelne Gesetz nicht nach seiner statistischen Besonderheit; sondern er erkannte und er ehrte in ihm die Majestät des Staates und den Begriff des Gesetzes.

Daher ist dieses Martyrium von einer einzigartigen ethischen Bedeutung. Es hatte keinen andern Zweck als den, das Gesetz zu heiligen und in ihm die Sittlichkeit zu begründen. Und es besteht hier ein klaffender Widerspruch zwischen dem Individuum und der Gesamtheit, welche das Gesetz gegeben hat. Dennoch sagt das Individuum: es ist mir nicht nur gegeben; sondern ich erkenne es an; und ich unterwerfe mich ihm. Das ist die rechte Erzeugung des Individuums. Es gibt kein anderes sicheres Mittel, das Individuum zum Selbstbewusstsein zu bringen und es von der Selbstsucht zu erlösen. Hier hatte Sokrates seinen Wahrspruch zu bezeugen: ich weiss, dass ich nicht weiss. Er durfte nicht sagen: ich weiss, dass die Athener nicht wissen, was sie tun; denn dann wäre er in die Collision geraten, in die ihn Kriton hineinzieht, indem er ihn zum Verlassen des Kerkers bereden will. Er weiss, dass er selbst unschuldig ist. Aber er will nicht wissen, dass die Athener schuldig sind. Darum geht er nach ihrem Gesetze, welches er zu seinem Gesetze macht, in den Tod. Es gibt kein Selbstbewusstsein, welches ohne Rücksicht auf den Staat und ohne Leitung durch den Staatsgedanken des Gesetzes zu gewinnen wäre.

Das ist der tiefe tragische Zug der Weltgeschichte, dass durch die frechste Willkür und durch die grausamste Heuchelei die Heiligkeit des Gesetzes verletzt und verlästert wird, und dass die Edelsten dieser Anomalie zum Opfer fallen; aber die Schlechtigkeit der Menschen darf uns nicht irre machen an der Idee der

Digitized by Google

Menschheit, an der Idee der Sittlichkeit, also an dem Problem des reinen Willens und des Selbstbewusstseins. Der Frage nach der Erklärung des Bösen in der Weltgeschichte werden wir nicht ausweichen; nur hier darf sie uns nicht den Weg versperren; hier gilt es die Richtung auf das Gute und seine Möglichkeit einzuhalten; und das Gute in dem Guten, in dem Selbstbewusstsein des Guten zu begründen: in dem Selbstbewusstsein des Gesetzes.

Auch wenn man von den Gesetzen des Staates und des Rechtes abstrahiert, muss man eine feste Richtschnur für das Wollen und das Handeln fordern, wenn ein Selbstbewusstsein auch nur in dem gewöhnlichen Sinne der Einheit des Bewusstseins entstehen soll. Das ist es ja, was unter dem Begriffe des Charakters in der besten Bedeutung des Wortes gemeint und gesucht wird. Er soll die Einheit bedeuten, welche das Wollen von seiner Zwiespältigkeit und Unberechenbarkeit befreit; welche dem Handeln Sicherheit und Uebereinstimmung gibt. Indessen ist aus dem Begriffe des Charakters dem des Gesetzes doch wieder Gefahr erwachsen; denn mehr noch als das Gesetz ist der Charakter von methodischen Schwierigkeiten durchflochten. Wir gehen jedoch jetzt noch nicht auf die Erörterung des Charakters ein: die Einheit, welche das Gesetz herstellen soll, braucht nicht in dieser Richtung begründet zu werden.

Das Gesetz soll ja doch ein solches des reinen Willens sein. Der Hauptunterschied muss demzufolge gegen alle Nuancen der Begehrung und der Lust gerichtet werden; nicht minder auch gegen die der Unlust, die wir nur in Mischung mit der Lust kennen. Das ist nun eben der neue Weg, den hier das Prinzip des Selbstbewusstseins führt: dass wir das Gesetz zuvörderst gar nicht als das eigene Gesetz suchen, sondern als ein scheinbar fremdes. Das ist die Paradoxie in diesem Begriffe des Selbstbewusstseins. Wir kennen kein Ich ohne Du; also auch kein Selbst ohne Du oder Wir. Daher suchen wir auch das Gesetz nicht im absoluten Ich. Die Frage, ob es ein selbstherrlich eigenes sei, lassen wir uns einstweilen nicht anfechten; uns ist mehr darum zu tun, die Gefahren, die Schleichwege und die Schlupfwinkel des Egoismus auszuschalten. Gegen den Stoss von Aussen sind wir durch die allgemeine Methodik der Hypo-

Digitized by Google

thesis geschützt. Wie alles Gesetz, auch im logischen Sinne, Hypothesis ist, so muss es auch hier gewiss nur als Grundlegung zur Grundlage und Richtschnur gefordert werden.

Das Gesetz ist als die Grundlegung zu erkennen, welche im Selbstbewusstsein gelegt wird. Die Aufgabe des Selbstbewusstseins ist ja doch die Hypothesis des Selbstbewusstseins. Und sie bedeutet nichts Anderes als die Aufgabe, die Aufforderung zum Selbst. So wird die Aufgabe des Selbstbewusstseins zum Gesetz des Selbstbewusstseins, weil zur Grundlegung des Selbstbewusstseins. Da kann von keiner auswärtigen Aufgabe die Rede sein; es ist vielmehr die innerste Entwickelung des Grundgedankens der Hypothesis, welche in der Forderung des Gesetzes vollzogen wird. Und es ist zugleich die deutlichste und natürlichste Ablenkung von allem Selbstischen, Transitorischen, Wechselnden des isolierten Individuums, die durch das Gesetz weitergeführt und durchgeführt wird. Wie ich mein Selbst nicht im Ich, sondern im Du und Wir nur finden kann, so kann ich die Aufgabe, die mir schon in der ersten Regung des Willens entsteht, in der Handlung nur dadurch ausführen, dass ich das Selbstbewusstsein als Gesetz erkenne, wie ich es im Staate anzuerkennen habe.

Woher es komme, diese Frage geht mich in diesem Punkte nichts weiter an. Woher es auch kommen mag, ich darf die Richtung nicht verlieren, in die es sich erstreckt; ich muss die Spur seines Laufes verfolgen; der Begriff des Gesetzes muss der Leitstern meines Selbstbewusstseins bleiben. Nur dadurch kann ich von dem Verdachte frei werden, dass ich mit allem meinem Wollen und Tun doch nur in dem Zirkel des Stoffwechsels verhaftet bliebe; dass ich nur ein isoliertes Individuum wäre. Denn das Gesetz bedeutet hier ja gerade das einzelne Gesetz; und dennoch soll es den Begriff des Gesetzes unwidersprechlich vertreten dürfen. Das geht über die Befugniss eines Naturgesetzes, welches die pathologischen Ausnahmen ausschliesst. Hier aber soll das einzelne Gesetz in aller seiner Schlechtigkeit nichtsdestoweniger ein Symbol des ewigen und wahren Gesetzes sein. So sieht man hieraus, dass der Begriff des Gesetzes, als des einzelnen Gesetzes, notwendig und unersetzlich ist für den reinen Willen und das Selbstbewusstsein.

Digitized by Google

Indessen ist dem Begriffe des Gesetzes die grösste Schwierigkeit gerade auf der Seite entstanden, auf welcher ihm seine tiefste Begründung geworden war. Kant hat das Gesetz zum Schwerpunkt der Ethik gemacht. Und dennoch hat er Legalität von Moralität unterschieden. Die Moralität wurzelt im Gesetze; aber sie ist nicht Legalität. Man ersieht hieraus sofort, wie hinfällig der Verdacht ist, als ob das Gesetz die Ethik entnervte, unselbständig und unfrei machte. Das wäre Legalität; das ist nicht Moralität. Das Gesetz gerade unterscheidet die Moralität von der Legalität. Bevor wir jedoch diesen Sinn des Gesetzes weiter zu beleuchten und tiefer auszuschöpfen versuchen, fragen wir nur vor Allem nach dem Sinne der Legalität. Wohin trifft und zielt diese Pointe?

Geht sie auf die Religion, die statutarische, die nach dem Buchstaben des göttlichen Wortes sich einrichtet und festbaut? Das liesse man sich gefallen; und in der Tat ist dies der Gesichtspunkt, aus welchem Kant die Religionen nach Massgabe seiner literarischen Kenntnisse von ihren Urkunden und ihrer Geschichte beurteilt hat. Aber der Gegensatz bleibt nicht bei der Religion stehen; sondern er erstreckt sich auch auf das Recht. Und hier wird er um so bedenklicher, als er für evident und für unverdächtig gehalten wird. Es entsteht daraus nicht nur eine schwere Zweideutigkeit für den Begriff des Rechtes und des Staates, sondern zugleich eine nicht minder verhängnissvolle für das ganze Problem der Ethik, gerade weil und insofern sie auf dem Begriffe des Gesetzes beruht.

Denn der Begriff des Gesetzes wird durch jene Legalität, der die Moralität entgegengestellt wird, unwillkürlich und unvermeidlich in Verdacht gebracht. Der Grundbegriff der Moralität ist zugleich das Wort für das Widerspiel derselben. Eine solche Zweideutigkeit darf dem Begriffe des Gesetzes nicht anhaften; sie muss von ihm entfernt werden. Sie hat in der Tat keinen rechtlichen und keinen philosophischen Ursprung, sondern einen unzweifelhaft religiösen. Sie entspringt der Polemik, welche Paulus an der Mosaischen Lehre übt, die er als Gesetz bezeichnet und kennzeichnet. Es tritt in der ursprünglichen Polemik gegen das Gesetz mithin ein ganz anderer Begriff auf, dessen Bedeutung für die Sittlichkeit übrigens hier nicht in Frage kommen darf.

Digitized by Google

Nur das Gesetz darf uns darum nicht verdächtig, aber auch nicht zweideutig werden.

Wir befinden uns hier wieder an einem Wendepunkt der Ethik in der Richtung zur Rechtsphilosophie. Kant hat diese als die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre von der Ethik unterschieden; und zwar nicht nur in Bezug auf die technische Ausführung. Das Prinzip wird ein anderes. An die Stelle des Sittengesetzes tritt der Zwang. Der Unterschied wird um so härter, als eine Vereinbarung behauptet wird: Recht und Befugniss zu zwingen bedeuten einerlei. Bevor wir nun die Bedeutung dieses Zwanges für das Recht betrachten, wollen wir nur erwägen, was dieser Unterschied für die Ethik ausmacht.

Man könnte denken, wenn die Legalität des Gesetzes so gleichbedeutend wird mit dem Zwange des Rechtes, dass dadurch der Sinn des Gesetzes für die Ethik ausser Zweifel gestellt würde; dass es als das schlechthin allgemeine Gesetz von der Maxime, als dem subjektiven Bestimmungsgrunde, unterschieden werde. Indessen wenn sonach das Sittengesetz, als das Gesetz der Gemeinschaft und der Menschheit, aller Isoliertheit des Individuums entgegentritt, worin unterscheidet es sich alsdann von dem Gesetze des Rechts, bei welchem es sich doch auch um Jedermann handelt?

Es entsteht bei dieser Unterscheidung zwischen Recht und Sittlichkeit der schwere Zweifel, dass die reine Sittlichkeit vielmehr leer sei; und dass sie, von der Lehrart abgesehen, in der Hauptsache doch nichts Anderes als die Religion besage und bedeute. Der Zweifel wird am schlimmsten dadurch gehoben, dass die Consequenz daraus gezogen wird: sie könne und sie solle auch nichts Anderes bedeuten. Man weiss, dass die Kantische Ethik in ihrem Sittengesetze diesem Verdikte dauernd verfallen ist; zumal der Verdacht bestärkt wurde durch das Missverständniss der Form des Gesetzes, auf welche das Sittengesetz zurückgeführt wurde. Anstatt zu erkennen, dass aus der Form des Gesetzes der echte Inhalt des Gesetzes lauter und fruchtbar hergeleitet werden sollte, hat man die Form dem Inhalt entgegengesetzt. Wenn es aber angemessen ist, für grosse durchgreifende Irrungen nicht nur Oberflächlichkeit und Verkehrtheit als die historischen Gründe anzunehmen, so darf man vielleicht in der Zwitterstellung

Digitized by Google

des Gesetzes, welche sich aus der Unterscheidung von Ethik und Recht bei Kant ergibt, einen Erklärungsgrund für dieses durchgreifende Missverständniss erkennen.

Welche Bedeutung kann nun aber der Zwang für das Recht haben? Auf den Erfolg des Zwanges, um diesen Gedanken zunächst abzufertigen, ist es keineswegs abgesehen; der wird nicht erwartet. Es handelt sich lediglich um das Merkmal, welches der Begriff des Rechtes dadurch empfangen soll, um die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern zu vereinigen. Es handelt sich also im Grunde nur um den Gegensatz des Einen und des Andern, der geschlichtet werden soll. Und der Zwang, als ein inneres Merkmal des Rechtes, ist nichts Anderes als das Schlichtungsmittel dieses Widerstreits. Handelt es sich denn aber in der ganzen Ethik um etwas Anderes als um das Problem des Einen und des Andern? Müsste nicht daher also auch für die gesamte Ethik der Zwang zum Prinzip gemacht werden, sofern er nichts Anderes bedeutet als die Vereinigung des Einen und des Andern? Es ist dies dieselbe Frage, welche wir von Anfang an gestellt hatten: was ist die Ethik ohne das Recht?

Daher lassen wir füglich den Zwang fallen; denn er kann und soll und darf nichts Anderes bedeuten als das Gesetz. Wenn die Befugniss des Zwangs ein inneres Merkmal des Rechts ist, welches die Vernunft anzuerkennen hat, so geht der Zwang ebenso sehr auf den Einen wie auf den Andern. Damit aber ist man auf das sittliche Gesetz zurückgekommen, welches, ohne allen besondern Inhalt, in seiner Form die Allgemeinheit vollzieht und darstellt, also den Widerstreit vom Einen und Andern aufhebt. Der Zwang richtet sich eigentlich doch nur gegen den Andern; denn für den Einen zwingt doch schon das Sittengesetz. Wenn dieses nun aber zugleich auf den Andern bezogen ist, wie es denn gar nicht ohne den Andern gedacht werden kann, so wird der Zwang gänzlich überflüssig. Er könnte nur zum Ausdruck der doppelten Tendenz, das Recht von der Ethik und die Ethik vom Rechte abzutrennen dienen. Die Ethik würde damit gegen das historische Material des Rechtes unabhängig gestellt, das Recht aber auch der Ethik gegenüber souverän. Jedenfalls wird dadurch wiederum dem Verdachte der Leerheit des allgemeinen Sittengesetzes Vorschub geleistet. Die Ethik hat ihre Unabhängigkeit von der

Digitized by Google

historischen Materie des Rechts dadurch zu beweisen, dass sie an den grossen Rechtsinstituten ihre methodische Kritik übt, und dass sie diese Kritik positiv fruchtbar zu machen sucht in der Forderung solcher Rechtsinstitute, welche dem unnachlasslichen Sittengesetze schlechterdings gerecht werden.

Die Ethik kann den Begriff des Zwanges für das Recht um so getroster fallen lassen, als der Begriff des Gesetzes in einem andern charakteristischen Terminus an die Spitze tritt: in der Rechtsnorm. Die Normen sind an und für sich Gesetze; sind sie doch die mathematische Urform eines Gesetzes, insofern sie als Winkelmass die Vorschrift und die Richtschnur bilden. In den Normen legitimiert das Recht den Begriff des Gesetzes. Es lenkt von dieser logischen Bedeutung der Norm ab, wenn auf die sprachliche, grammatische, stilistische Form der Nachdruck gelegt wird. Freilich drückt sich die Norm am bequemsten und natürlichsten in der Form des Imperativs aus; denn die Norm richtet sich an Jedermann; an jeden Menschen; aber auch nur an jeden Menschen. Wir werden sehen, was diese Einschränkung zu bedeuten hat.

Wenn sie aber als Imperativ sich ausdrücken darf, so ist der Grund der Norm ebensowenig in dem Befehle zu erkennen, wie der Grund des Gesetzes in dem Zwange. Diese Spitze des Befehls wird schon dadurch abgestumpft, dass Niemand übrig bleibt, dem nicht befohlen würde. Es ist Niemand von dem Gesetze, von der Norm ausgenommen. Das Recht befiehlt ebensosehr dem Einen, wie dem Andern; wie es auch den Einen ebensosehr zwingt, wie den Andern. Man darf daher auch nicht zuviel Wert auf die sprachliche Form des Gesetzes legen, sofern sie sich in „Wir verordnen“ darlegt. Dieses Wir schliesst eben den Gesetzgeber, der das Winkelmass anlegt, ebenso ein, wie alle die Anderen, auf die der Eine ebenso bezogen ist, wie sie auf ihn. Daher ist es auch unnötig und unzweckmässig, wenn Bierling „Du sollst“ auflöst in „Ich will, Du sollst“. Denn Bierling verlangt ja selbst richtigerweise Anerkennung, wenigstens indirekte für das Recht. Dann kann aber auch Jedermann an sich selbst den Ruf ergehen lassen: Du sollst; und er braucht dazu nicht erst das Ich des Gesetzgebers hinzuzunehmen. In seiner Anerkennung, die erfordert wird, gibt sich eine Befugniss

Digitized by Google

zur Verordnung kund. In der Aufgabe seines Selbstbewusstseins, werden wir sagen dürfen, liegt der Rechtsgrund der Norm.

Dieses Absehen von der Befehlsform ist der richtige Kern in Zitelmanns Ansicht von den Normen, als Urteilen. Aber hier entsteht der gefährlichere Irrtum in der Gleichsetzung der Rechtsurteile mit den Urteilen über die Natur. Schon Mill hatte auf diese falsche Bahn gelenkt, indem er die Gesetze als Indicative charakterisiert. Das Recht beschreibt jedoch keineswegs lediglich Verhältnisse und Einrichtungen; sonst könnten die Normen nicht Rechtswirkungen zur Folge haben, abgesehen von den Strafen. Das Recht erhebt Forderungen, von deren Erfüllung Rechtswirkungen abhängig gemacht werden; deren Erfüllung Rechtswirkungen zur Folge haben. Dieses consecutive Verhältniss greift über die Beschreibung hinaus, welche dem blossen Indicativ zusteht. Aber die Rücksicht auf die Folge, welche der Norm eigentümlich ist, unterscheidet sie auch von den Urteilen über die Natur.

Mit dieser Rücksicht auf die Folge hängt jedoch noch eine andere Schwierigkeit zusammen, welche den Begriff der Norm zu dem des Naturgesetzes zu nivellieren droht. Die Norm wird demzufolge als Bedingung gedacht; wie sie denn auch ausdrücklich oder latenter Weise in der logischen Struktur der Bedingung errichtet wird. Wenn sie aber Bedingung ist, so wird sie zum Naturgesetz, welches als Bedingung formulierbar wird. Man meint der Rechtsnorm dadurch zu dem höchsten logischen Werte zu verhelfen, wenn man sie mit dem Naturgesetze auf eine logische Stufe bringt. Man übersieht jedoch, dass darüber die Unterscheidung von Ethik und Logik verloren geht; und was kann alle Logik der Rechtswissenschaft helfen, wenn sie darüber der Ethik verlustig gehen muss? Hier muss also ein Fehler vorliegen; die Normen dürfen nicht schlechthin als Urteile gelten.

Der Unterschied zwischen den Gesetzen der Rechtsnormen und den Naturgesetzen der Bedingungen lässt sich nach der Terminologie unserer Logik der reinen Erkenntniss kurz und bestimmt bezeichnen. Die Naturgesetze der Bedingung gehören dem Gesichtspunkte der Relation an; und sie sind notwendig zur Constituierung des sachlichen Begriffs der Natur.

Digitized by Google

Man könnte nun glauben, dass auch die Normen notwendig seien für den sachlichen Begriff des Rechts. Das sind sie freilich; aber man darf den sachlichen Begriff des Rechts nicht einfach gleichsetzen dem sachlichen Begriffe der Natur. Die Sache macht hier den Unterschied; und die Sache bedingt das Problem und die Methode.

Uebrigens enthält die Methode auch die Probe auf das Exempel. Auch die Natur, und also auch das Naturgesetz der Bedingung muss sich die Frage gefallen lassen, ob sie nur ein Problema und eine Hypothese, oder aber eine Wirklichkeit zu bedeuten habe. Diese Frage ist die Frage der Modalität. Und die Modalität dient nicht allein etwa der Skepsis und deren Auflösung, sondern sie begleitet alle Schritte der Forschung auf ihren einzelnen Wegen. Die Rechtsnorm gehört der Modalität an. Deshalb darf sie nicht als Bedingung, welche eine constitutive Urteilsart ist, gedacht werden. Sie muss als der Quell gehalten und behütet werden, aus dem unversiegbar neue Normen herleitbar werden. Sie muss die methodische Richtschnur der Rechtsforschung und der Rechtsfindung, wie der Gesetzgebung, bilden.

Was wäre denn damit gewonnen, wenn die Norm als Bedingung gelten dürfte, wie man dies aus dem Gesichtspunkt der Ueberspannung des Naturgesetzes so ansieht? Nichts als eine blosse Tautologie wäre damit ausgesprochen. Das Recht besteht in den Normen. Diese werden, wir wollen es einmal so annehmen, in Bedingungssätzen formuliert. Also sind die Normen Bedingungen. Und was bringen diese Bedingungen zu Stande? Welchen Inbegriff von Verhältnissen constituieren sie? Die Antwort ist: das Recht. Ist dieses Recht aber, welches nun so als der Inbegriff der Bedingungen, die die Normen bilden, herauskommt, etwas Anderes als das Abstraktum des Rechtes, welches von Anfang an als in den Normen bestehend definiert wurde? Welcher neue Begriff kann sich so ergeben?

Man sieht, der Begriff der Bedingung bedeutet hier für die Constituierung etwas ganz Anderes als bei der Natur. Dort lehrt er, dass die Natur, von der man meint, sie werde durch die Sinne offenbart, vielmehr erst durch die Bedingungsgleichungen entdeckbar werde. Und darauf kommt alsdann die Modalität

Digitized by Google

mit ihren skeptischen, vielmehr methodischen Fragen: was ist diese bedingte Natur? Ist sie nur Möglichkeit, oder auch Wirklichkeit? Hat es nun aber etwa den gleichen Sinn, wenn diese modalen Fragen auch auf die Rechtsnormen, wie sie als Bedingungen gefügt seien, gerichtet werden? Zweifelt man etwa an der Wirklichkeit einer Verordnung, wenngleich sie nur Bedingung sei?

Der Nachteil, der in der Charakteristik der Normen als Bedingungen liegt, ist jedoch noch schwerer und positiver. Bei der Modalität, die so umgangen und aus dem Felde geschlagen wird, handelt es sich nicht allein um Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern auch um Notwendigkeit. Möglichkeit und Wirklichkeit mögen für die Charakteristik der Normen zurücktreten; umso wichtiger und unumgänglicher wird die Notwendigkeit. Hier aber müssen wir uns auf diejenige Bedeutung der Notwendigkeit berufen, welche die Logik der reinen Erkenntniss begründet hat. Nach ihr ist die Allgemeinheit nicht mehr der Lückenbüsser, der da sich einschleichen mag, wo das Gesetz sich nicht klar und ausdrücklich als ausnahmslos durchgreifend erweist. Wir haben die Allgemeinheit von der Allheit unterschieden. Die Allheit ist ein constitutiver Grundbegriff. Sie ist dies für die Mathematik. Sie hat sich so auch für die Ethik bewährt; das Selbstbewusstsein des Staates ist dieser Musterbegriff der Allheit. Die Allgemeinheit dagegen hat ausschliesslich methodische Bedeutung für den Gang, für den Stufengang der wissenschaftlichen Forschung auf allen Gebieten; so auch im Rechte.

Im Rechte aber kommt es vor Allem auf Allgemeinheit an. Das ist der Sinn der Norm, der modale Charakter der Norm, dass sie ausnahmslose Allgemeinheit festsetzt. Das ist schon negativ ein grosser Gewinn. In dieser Negation der Ausnahme liegt der Grund für den positiven Inhalt der Allgemeinheit. Darin besteht der logische Wert, mit dem Kant den ethischen Wert seines Sittengesetzes, als der Form einer allgemeinen Gesetzgebung, begründet hat. Wenn Nichts für den Begriff des Sittengesetzes vorausgesetzt werden darf, was als Materie gelten müsste, als empirische, sei es psychologische, sei es historische Voraussetzung, so bleibt in der Tat nur dieses

Digitized by Google

übrig, und dies bleibt übrig: die Allgemeinheit des Gesetzes. Ein Gesetz, das Ausnahmen zulässt, ist kein Gesetz.

Man würde neue Planeten nicht suchen können, wenn sie nicht als Störungen für das ausnahmslose Gesetz der Gravitation gedacht würden. Wieviel mehr gilt dies für das Sittengesetz, welches doch nicht einmal an die Planeten gebunden ist, sondern lediglich an die Definition von Ich und Du und Wir. Die Allgemeinheit kann hier gar nicht mit der Allheit verwechselt werden; denn die Allheit wird allein schon durch Ich vertreten. Bei der Allgemeinheit dagegen kommt es auf die Entfaltung zum Du und zum Er an, welches Er wiederum in Du verwandelt wird; und auf die breiteste Entfaltung aller Er, auf dass sie in Wir zusammengezogen werden. Es kommt dabei auch nicht auf die Zusammenziehung in Wir allein an, sondern auf die breite, deutliche Entfaltung der Einzelnen, auf dass sie als Allgemeinheit darstellbar werden.

Man könnte einwerfen, die Allgemeinheit unterscheide sich, wenn allenfalls von der Allheit, so doch nicht von der Mehrheit in unserem Sinne. Aber wir wissen aus der Logik, dass es bei der Mehrheit sich nur um diese selbst handelt, gar nicht aber um ihre einzelnen Glieder. Das kann für die Allgemeinheit nicht der Sinn sein; in der es vielmehr auf jeden Einzelnen ankommt, dass er nicht etwa als Ausnahme aus der Norm herausfalle. Man erkennt an diesem Einwande, dass es bei dem Begriffe der Allgemeinheit sich im letzten Grunde gar nicht um Allheit oder Mehrheit handelt; sondern um etwas ganz Anderes, welches eben der modalen Rücksicht angehört.

Hier kommen wir auf eine andere Schwäche in Kants Bestimmung des Gesetzes unter der Form des allgemeinen Gesetzes. Die eigentliche Bedeutung der Allgemeinheit kommt bei dem Unterschiede von Form und Materie nicht zum Austrag. Es handelt sich hier um einen modalen Unterschied, also um eine Stufe auf dem Wege der Forschung, der Findung und der Ausbildung und Ausdehnung und erweiterten Durchführung des Gesetzes. Diese Rücksicht ist auch schon für den Charakter des Sittengesetzes an sich von Belang. Es beruht darauf seine Lebendigkeit und seine ewige, unerschöpfliche Fruchtbarkeit; nicht nur die Variabilität seiner Formulierung. Aber dieser

Digitized by Google

modale Wert der Allgemeinheit wird nun für den logischen Charakter der Norm wichtig und ausschlaggebend.

Wir haben soeben den hohen Wert betrachtet, der dem Kantischen Gedanken des Gesetzes beiwohnt, sofern dasselbe lediglich durch die allgemeine Gesetzgebung der Form gemäss bestimmt wird, und seinen Inhalt empfängt. Wir haben dabei allerdings nur auf die Allgemeinheit Rücksicht genommen; aber das Moment der Gesetzgebung, auf das wir ausführlich noch einzugehen haben, ist ja immerhin schon im Begriffe des Selbstbewusstseins zur Anlage gekommen. Auch kommt in letzter Instanz für den Begriff des Sittengesetzes doch Alles auf die Allgemeinheit an. Da muss man nun aber fragen: worin liegt die Bürgschaft für diesen hauptsächlichen Wert der allgemeinen Geltung des Gesetzes? Und die Antwort kann nur die sein, dass die Definition allein diese Bürgschaft enthalte; in Kantischer Terminologie der analytische Begriff des Gesetzes. Daraus wird es aber wiederum verständlich, dass man mit dieser Bestimmung des Gesetzes aus der Methodik der Form heraus sich nicht zufrieden geben mochte, dass man in einem falschen Ausdruck des gefühlten Mangels den Inhalt in dieser allgemeinen Form vermisste; während man mit Recht, wie wir sehen wollen, den Zusammenhang mit dem Inhalt und den Uebergang gleichsam der Form in den Inhalt vermissen durfte. Es genügt nicht zu sagen, dass der Begriff des Gesetzes die Allgemeinheit fordere; sondern es gilt ausdrücklich zu lehren, dass die Allgemeinheit den praegnanten methodischen Sinn hat: alle Einzelheit, die dem betreffenden Problema angehört, aus sich ableitbar zu machen. Das ist der modale Sinn der Allgemeinheit.

Dieser modale Sinn setzt die Allgemeinheit gleich der Notwendigkeit. Allgemein und notwendig sind immer schon zusammen gedacht worden. Die Logik der reinen Erkenntniss hat es klargestellt, dass und wie sie zusammengehören. Das Beweisverfahren, wie es für die Probleme der Induktion geboten ist, ist auf den allgemeinen Obersatz angewiesen. Derselbe enthält daher keineswegs eine Erschleichung oder Vorwegnahme dessen, was erst bewiesen werden soll, sondern einfach die Anweisung und den Leitfaden, dessen sich die apodiktische Notwendigkeit, die Notwendigkeit des Beweisverfahrens zu be-

Digitized by Google

dienen hat. Wenn man Alle sagt, so hat man nicht etwa die Einzelnen vorweggenommen; sondern man sagt nur Alle, um die Einzelnen zu finden; man gibt sich damit nur die Direktion, sie zu suchen. Der allgemeine Satz hat seine praegnante Bedeutung nur als Obersatz des induktiven Syllogismus. Wo er als deduktiver Satz ausgesprochen wird für die Probleme der mathematisch-naturwissenschaftlichen Deduktion, da liegt seine logische Bedeutung in der Grundlegung des Prinzips; nicht aber in der Form des allgemeinen Urteils. Die Allgemeinheit ist das methodische Hilfsmittel, und daher die Kategorie des induktiven Syllogismus.

Vor einem solchen Probleme steht allerwege das Recht; und demgemäss die Ethik, insofern sie sich verwirklicht. Welches Mittel und welche Gewähr gibt es, dass das Gesetz zu seiner logischen Grundbedeutung, zur ausnahmslosen Allgemeinheit durchgeführt werde? Das ist nicht nur das vornehmlichste, intimste Anliegen der Ethik; das ist ebenso dringlich die Frage im Probleme der Norm. Und auf diese Grundfrage erteilt der modale Charakter der Allgemeinheit die bündige Antwort. Das ist die Probe für die Norm; es gibt keine andere: dass ihr diese Befugniss zusteht, alle Einzelheiten in sich zu enthalten, und jede Ausnahme auszuschliessen. Wie sie das kann? Das ist die logische Kraft ihres Begriffs. Könnte sie dies nicht, so würde der Begriff hinfällig.

Die tatsächliche Geltung dieser Allgemeinheit der Norm zeigt sich in dem Grundsatze des Rechts, dass der Richter nicht sagen darf, das Gesetz habe eine Lücke, und er könne das Recht nicht finden. Dieser Spruch ist dem Richter versagt; er widerspricht dem Begriffe der Rechtsnorm, die er zu befolgen, zu verwalten und auszulegen hat. Er ist Richter und nicht Gesetzgeber. Das Gesetz ist ihm gegeben; und das Gesetz ist allgemein. Alle Fälle der Wirklichkeit sind in ihm enthalten; müssen aus ihm erschlossen werden; denn sie sind aus ihm herleitbar. Das heisst: die Norm hat Allgemeinheit.

Man könnte meinen, der Begriff des rechtsleeren Raumes, den man zugesteht, spräche gegen diese Allgemeinheit. Indessen gilt dieser rechtsleere Raum doch auch in dem positiven Sinne, dass er durch das Recht ausfüllbar sei, wenngleich er noch nicht

Digitized by Google

ausgefüllt ist. Und ohnehin hat eben die Allgemeinheit hier noch nicht Platz gegriffen. Sie ist eben nur da vorhanden, wo die Norm vorhanden; wo sie schon gefunden und positiv geworden ist.

Die deduktive, syllogistische Bedeutung der Allgemeinheit zeigt sich bei der Norm besonders deutlich in dieser ihrer Nebenbedeutung, dass die Analogieen, die ähnlichen Fälle zu prüfen seien, inwiefern sie unter die Norm fallen, unter ihr subsumierbar werden. Diese Bedeutung wohnt der Norm inne; sie enthält die Forderung, die Aehnlichkeit der Momente zu prüfen. Daraufhin ist der Richter von der Befugniss, das Recht zu finden, nicht entbunden. Hier sieht man deutlich, dass die Allgemeinheit die apodiktische Notwendigkeit bedeutet; dass sie eine Anweisung für das Beweisverfahren bildet; dass sie die einzelnen Fälle und alle Einzelfälle herausfordert, wie weit sie unter die Norm gehören; das heisst vielmehr, wie weit sie die Norm specialisieren und verwirklichen. So erweist sich die Norm in Bezug auf ihre Allgemeinheit als eine Art von Zweckprinzip, welches ja der induktive Begriff überhaupt ist, für die Behandlung des fraglichen induktiven Problems.

Damit aber kommen wir auf die Frage zurück, welche das Verhältniss der Normen zu den Naturgesetzen betrifft. Diese sind in der Struktur der Bedingung zu formuliren. Hier kann man nun den Unterschied deutlich erkennen. Dem Bedingungsgesetze liegt es schlechterdings fern, Analogieen in sich zu enthalten; oder gar zur Aufsuchung ähnlicher Fälle aufzufordern. Man kommt nur auf den Irrtum, dass dem Causalgesetze eine solche Bedeutung beiwohne, weil man es in Form der Allgemeinheit zu formulieren pflegt. Diese Formulierung ist jedoch ganz ungehörig; sie gehört durchaus nicht in die Struktur der mathematischen Funktion. Das Causalgesetz büsst Nichts ein an seinem Werte, wenn es nur auf Einen Fall zu beziehen wäre. Dem Werte des Rechtsgesetzes dagegen würde im römischen Sinne damit ein Makel angeheftet. Es verunziert den rechtlichen Charakter eines Gesetzes; es entlarvt sich als ein Tendenzgesetz, wenn es nur auf einen einzelnen Fall und eine einzelne Person zugeschnitten ist.

Digitized by Google

Dahingegen könnte man nun in der Tat meinen, der Andeutung nachgeben zu dürfen, welche eben vorhin gefallen war, dass die Allgemeinheit der Norm vergleichbar wäre dem Zweckprinzip des induktiven Begriffs. Es könnte scheinen, als ob unter dieser logischen Beleuchtung die Bedeutung der Norm nicht verdunkelt und nicht unklar würde. So weit die Norm auf einem Begriffe beruht, den sie expliciert, ist dies unbedenklich zuzugestehen. Der Begriff ist auch hier die Anweisung und der Leitfaden, die zugehörigen Merkmale, und demzufolge die Träger dieser Merkmale aufzusuchen und zu erforschen. Aber die Norm enthält ja eben mehr als nur den Begriff; sie leitet an und in sich selbst Wirkungen aus diesem Begriffe ab. Und ihre Kraft und Bedeutung besteht in dieser Wirkung, die sie geltend macht. Diese Wirkungen liegen jenseits derjenigen Allgemeinheit, über welche das Zweckprinzip verfügt; oder auf welche es auch nur Anspruch erhebt. Und andererseits lassen sich diese Wirkungen nicht vergleichen mit der Wirkung, welche der Ursache im Bedingungsgesetze der Causalität entspricht. Denn diese letzteren Wirkungen werden ganz ohne Rücksicht auf die Zeit gedacht. Hier aber bei den Wirkungen, auf die die Normen es absehen, tritt die Rücksicht auf die Zeit in den Vordergrund. Damit aber kommen wir zu einem Momente, welches die Normen von aller Art der Naturgesetze und der auf sie bezüglichen Urteile prinzipiell unterscheidet.

Es ist der Begriff der Zukunft, dem wir schon von Anfang an auf der Spur waren; der im ganzen Gebiete des Willens von massgebender Wichtigkeit ist, und der nun auch bei der Norm die Entscheidung mit sich führt. Die Rechtsnormen sind darum nicht Indicative; nicht Urteile; nicht Aussagen über ein wahrhaftes Sein, welches, als solches, auf alle Zeit sich beziehen muss, weil sie vorzugsweise auf die Zukunft sich beziehen. Sie können, sie müssen auf die Zukunft sich beziehen, weil sie auf Handlungen sich beziehen, und nicht auf Bewegungen, Vorgänge und Geschehnisse. Eine solche Rücksicht auf die Zukunft, geschweige ein Vorwiegen derselben liegt dem Naturgesetze fern. Schon die Unterscheidung der Gegenwart von der Vergangenheit fällt ausserhalb seines Bereiches. Gänzlich ausserhalb seiner Tendenz

Digitized by Google

aber liegt die Rücksichtnahme auf die Zukunft, wie sie der Begriff der Handlung fordert. Die Norm hat es überall mit Wirkungen zu tun, die durch Handlungen herbeizuführen sind; die somit durchaus der Zukunft angehören.

Daher bildet das Problem der rückwirkenden Kraft des Gesetzes ein so wichtiges Kriterium. Der Begriff der Norm wird dadurch in Frage gestellt, und es erfordert allen Aufwand der juristischen Theorie und Technik, um diesen Schein zu zerstreuen. Durch diese Beziehung auf die Zukunft, welche für den Begriff der Norm Bedingung ist, wird der Unterschied vom Naturgesetze und vom naturwissenschaftlichen Urteile klargestellt. Die Zukunft darf hier nicht als ein nebensächliches Moment der Zeit gedacht werden. Die Zukunft tritt in Gegensatz zur Vergangenheit und zur Gegenwart. Auf diesen Gegensatz kommt es an bei dem Gesetze.

Dieser Gegensatz zu den anderen Momenten der Zeit, den die Zukunft erhebt, macht einen solchen Unterschied aus zwischen der Norm und dem Naturgesetze, dass der Gedanke entstehen kann, deswegen sogar den Begriff des Gesetzes fallen zu lassen. Wir werden später diesem Gedanken Raum geben, und in einer bestimmten Einschränkung ihm sein Recht schaffen. Hier aber steht jene andere Bedeutung des Gesetzes noch nicht in Frage, die uns später beschäftigen muss; hier handelt es sich nur um diejenige Bedeutung des Gesetzes, welche die Aufgabe des Willens von den Zufälligkeiten und Wechselfällen des Selbstischen befreit, und die Aufgabe, das Gesetz des Selbstbewusstseins zur Vollführung bringt. Daher können wir uns hier in der Charakteristik der Zukunft Einhalt gebieten, und uns auf die Hervorhebung des Gegensatzes beschränken, welchen die Zukunft gegen die Vergangenheit und die Gegenwart bildet. Es ist die Abkehrung von der Vergangenheit und der durch sie bestimmten Gegenwart, welche an sich der Zukunft eine eigene positive Kraft und Bedeutung gibt.

Aus diesem Hinaussehen auf die Zukunft, unbeirrt durch jede andere Richtung, erwächst der Zukunft eine Eigenmacht und Souveränität, welche freilich dem Begriffe der Handlung und dem des Willens entspricht, mit denen die Norm operiert. Aber es wird dadurch auch über jeden Zweifel klargestellt, dass die Rechts-

Digitized by Google

norm von dem Naturgesetze nach dem ganzen Sinn der Probleme verschieden ist. Der Sinn der Probleme lenkt die Rechtsnorm von dem Naturgesetze ab; aber auf die Ethik hin. In der Ethik liegt ihr methodisches Bett und der Quell aller ihrer Ströme. Daran darf man nicht irre werden. Deshalb sind die Analogieen mit den Urteilen und Naturgesetzen nicht bloss unrichtig, unzweckmässig und dilettantisch spielerisch, sondern irreführend und verhängnissvoll; nicht allein für die Jurisprudenz, sondern auch für die Ethik.

Auf die Bedeutung der Zukunft für die Ethik werden wir zurückkommen, wenn wir auch die andere Bedeutung, die dem Gesetze zugesprochen wird, zu erörtern haben werden. Hier aber dürfen wir es schon aussprechen und betonen, dass für die ethische Bedeutung des Gesetzes, wie es in der Aufgabe des Selbstbewusstseins sich praecisiert, Alles ankommt auf die Emancipation von Vergangenheit und Gegenwart; zumal wenn anders das Selbstbewusstsein am Staatsbegriffe und im Staatswillen eminenter Weise zu vollziehen ist. Da heisst es sich emancipieren von aller sentimentalen Romantik für die Vergangenheit und von aller Anhänglichkeit an das Trägheitsgesetz, kraft dessen die Gegenwart verharrt; allen diesen Zeitmächten die Zukunft entgegenzustellen, und ihr die Entscheidung einzuräumen. Das ist die Richtung, in welcher allein das Selbstbewusstsein gedeihen und zur Reife kommen kann, als das Gesetz des Selbst; im Unterschiede von den vorübergehenden Vorstellungen und Regungen, aus denen das psychologische Selbstbewusstsein, das fälschlich so genannt wird, jeweilig sich zusammensetzt.

Das Selbstbewusstsein befestigt sich dadurch in der Aufgabe des Gesetzes, dass es in der Zukunft allein diese Festigkeit gründet. Aller Schein einer natürlichen, psychologischen Bedeutung des Selbstbewusstseins wird dadurch beseitigt. Die Bedeutung eines Gesetzes scheint auf seiner Wirklichkeit zu beruhen; wenn nicht gar in ihr sich zu erschöpfen. Die Wirklichkeit aber pflegt man auf die Gegenwart einzuschränken; und dies hat auch eine unleugbare Richtigkeit. So angesehen, würde aber die Bedeutung des Gesetzes für die Norm und gar für das Selbstbewusstsein ganz hinfällig. Dem gegenüber zeigt es sich nun hier, dass die

Digitized by Google

Norm, und dass mit aller Bestimmtheit das Selbstbewusstsein sich auf die Zukunft richten, und auf die Zukunft allein pochen. Dadurch wird der Schein des Naturalismus und des Psychologismus von der ethischen Bedeutung des Selbstbewusstseins hinweggenommen. Nur der Zukunft, und immer nur der Zukunft gehört diejenige Wirklichkeit an, welche für das Selbstbewusstsein des reinen Willens zu erringen und zu erstreben ist. Mit dem Stoffwechsel und seiner Einheit hat es Nichts gemein.

Aber auch eine andere, angeblich geistige Einheit darf nicht gedacht oder erdichtet werden, welche etwa das Zukunftsgesetz des Selbstbewusstseins verwirklichen zu können sich anheischig machen wollte. Wir müssen in jeder solchen Verwirklichung, in welcher die Zukunft restlos aufgehen würde, einen Widerspruch gegen die Zukunft erkennen; und wir müssen dem Momente der Zukunft die Kraft und die Entscheidung über das Selbstbewusstsein anheimgeben. Das Selbstbewusstsein des reinen Willens zerfällt und verschwindet, wenn das Moment der Zukunft seine Schwingen sinken lässt und seine Herrschaft über den Willen verliert. Das gilt vom reinen Willen; nicht etwa von dem unaufhaltsamen Ungestüm der Begierde.

Die Zukunft ist das Moment des Gesetzes. Und das Selbstbewusstsein ist der Inhalt dieses Gesetzes. Das Gesetz ist das sittliche Gesetz. Das Selbstbewusstsein bedeutet das sittliche Selbst, das nur Ich ist, sofern es Wir ist. Indem das Selbstbewusstsein auf die Zukunft gestellt wird, wird die gesamte Sittlichkeit auf die Zukunft gestellt. Wir werden sehen, wie die Ethik in der Ausdeutung dieses Begriffes gipfelt. So wird durch den Begriff der Zukunft nicht nur das Recht, die Norm, sondern die Sittlichkeit überhaupt von dem Naturgesetze und von der Natur methodisch und systematisch, nämlich aus dem Gesichtspunkte des Systems der Philosophie unterschieden.

Blicken wir jetzt noch schliesslich auf die Bedenken zurück, welche sich gegen den Begriff des Gesetzes erhoben hatten. Vor Allem dürfte sich der Gesichtspunkt des Zwanges erledigt haben. Zwang gehört ebenso wenig in das Prinzip des Rechts, wie in das der Ethik. Aber auch das Sittengesetz war als Müssen verdächtigt worden. Die Norm ist, wie das sittliche Gesetz, ein einzelnes Gesetz, in welchem das allgemeine Gesetz des Selbst-

Digitized by Google

bewusstseins sich zu vollziehen hat. Wie es in der Handlung sich entfalten muss, so auch ist es auf das einzelne Gesetz angewiesen in seiner Selbstvollziehung. So wenig das Gesetz des Selbstbewusstseins als Zwang gedacht werden kann, so wenig darf es auch das einzelne Gesetz.

Auch das Sollen war bedenklich erschienen, insofern es vom Sein unterschieden wird; als ob es nicht selbst auch eine Art des Seins darzustellen hätte. Dieser Punkt bedarf am meisten noch weiterer Aufklärung, die wir uns in der angedeuteten Richtung vorbehalten müssen. So viel aber ist aus dem Verständniss des Gesetzes schon klar geworden, dass zwischen dem reinen Wollen und dem Sollen kein Unterschied bestehen bleibt. Der reine Wille ist das Gesetz des Willens, also das Sollen. Da der Inhalt dieses reinen Willens das Selbstbewusstsein ist, dessen Vollzug unaufhörlich auf die Zukunft bezogen ist, so schwindet der Unterschied zwischen Wollen und Sollen. Es ist das Sollen des Selbstbewusstseins, welches im reinen Willen sich vollzieht.

Es ist die juristische Person des Staates, an der und in der das Selbstbewusstsein moralische, ethische Person wird. Keine Fiktion lässt sich so praegnant verificieren, wie diese. Sie wird zum Gesetze, zum Grundgesetze des Selbstbewusstseins und der ganzen Ethik. Fehlt es etwa an der Wirklichkeit für diese Fiktion? Wir erkennen jetzt, dass solche Wirklichkeit ein schlechtes Zeugniss wäre. Das Gesetz des Selbstbewusstseins ist allezeit an die Zukunft hinausgewiesen. Auf sie ist die Handlung, ist alle Norm gerichtet. Recht und Staat werden so aus der Sphäre der Natur herausgehoben, und als die Natur der Sittlichkeit dargestellt; als das Analogon der Natur.

Endlich mögen wir auch noch den allgemeinen methodischen Charakter des Gesetzes, als der Hypothesis, kurz betrachten. Eher könnte man ein Naturgesetz im dogmatischen Sinne annehmen, ohne dass man es in kritischer Einsicht, in idealistischer Erkenntniss als Grundlegung verstünde und anerkennte, als man eine solche auswärtige Grundlage des Zwanges. oder des Befehls bei dem Sittengesetze annehmen dürfte. Denn hier steht nichts Anderes in Frage als der Begriff des Menschen im Sinne der Kultur der Menschheit; im Sinne der Weltgeschichte und ihrer Einrichtungen und Bestrebungen.

Digitized by Google

Diese selbst würden zu Gebilden des Instinkts gestempelt, wenn das Sittliche, als das menschheitliche Gesetz nicht das eminente Beispiel der Hypothesis sein könnte. Nicht Zwang, nicht Befehl, nicht Instinkt, nicht Naturbestimmtheit irgend welcher leiblicher oder seelischer Art; sie alle werden dem Begriffe des Selbst nicht gerecht, das den Inhalt des Sittengesetzes bildet. Im Selbst allein ist es begründet, dass das Gesetz Grundlegung sein muss; die Grundlegung des Selbst; darin die Grundlegung der Ethik.

Es lässt sich von hieraus verstehen; aber wir wollen den Irrgängen jetzt nicht wieder nachgehen, welche sich durch die Geschichte dieses Begriffs hindurchziehen: wie das Selbstbewusstsein seit Descartes das Centrum des Idealismus bildet; denn die Grundkraft der Hypothesis leuchtet darin. Aber es ist schwerer verständlich, wie das Selbstbewusstsein nur als das Centrum des theoretischen Idealismus fixiert und gedacht wurde, während der ethische Idealismus an ihm die Methode der Hypothesis zu voller Evidenz zu bringen vermögen dürfte. Wie nur in der Ethik das Selbstbewusstsein praegnant wird, so wird an ihm auch das Gesetz deutlich als die Grundlegung, die gefordert wird, und die zulänglich ist, um in den Handlungen denjenigen Zusammenhang herzustellen, den das Gesetz des Selbstbewusstseins bezeichnet und fordert.

Digitized by Google

Sechstes Kapitel.

Die Freiheit des Willens.

Die Geschichte der Ethik, insbesondere auch in deren Anwendungen, Verbindungen und Collisionen mit Religion und Recht, hat das Problem der Freiheit in den Mittelpunkt der Ethik gebracht. Daher ist eine Orientierung über die mannigfachen historischen Lagen dieses Problems zweckmässig, bevor wir es nach unseren Dispositionen in Erörterung ziehen.

Die drei Weltalter, das Altertum, das Mittelalter und die neue Zeit, bilden drei Perioden in der Geschichte dieses Problems.

Das Altertum denkt die Freiheit im Gegensatze zur Hedonik: dass nicht die Lust (ἡδονή) ausschlaggebend sei, sondern dass das Selbst des Menschen das Prinzip seiner Handlung sein könne, und sein müsse. Das Selbst ist ein Wort, mit dem Plato überall operiert, um die Idee, um das wahrhafte Sein gegen den Relativismus der Sophistik aller Art sicher zu stellen. So müsse man auch, lehrt Plato, den Grund der sittlichen Handlung im Selbst des Menschen suchen. Auf diesen Weg soll das Prinzip der Seele hinführen. Aber das Selbst und das Wir, das antike Ich, treten in den gleichen methodischen Rang mit der Seele ein. Man müsse zurückgehen auf Uns (εἰς ἡμᾶς), auf das Selbst (αὐτό).

Es ist dieselbe Hypothesis, wie sie auch in den theoretischen Erkenntnissfragen, wie sie in der Geometrie zur Geltung kommt. Und was so scheinbar subjektiv zur Grundlegung benutzt wird, das wird nur scheinbar oder vorzugsweise objektiv

Digitized by Google

das Gute (τἀγαθόν) genannt, die Idee des Guten. Man sieht aber, dass diese beiden Ausdrücke nur Seiten und Richtungen desselben Prinzips sind. Liegt doch die Möglichkeit der Idee in dem Denken, in der Erkenntniss derselben. Die Möglichkeit der Erkenntniss aber, des Denkens der Idee liegt in dem Selbst, in dem Wir. Aus dem Kinde wird die geometrische Idee herausgefragt; sie lag in ihm.

Auf dieser Möglichkeit des reinen Denkens beruht auch die Freiheit (ἑκούσιον). Es entspricht dies durchaus dem Sokratischen Grundgedanken von der Tugend, als Wissen. Die Freiheit bedeutet die Kraft und Möglichkeit des Denkens, des Wissens der Tugend. Und da die Tugend Wissen ist, so wird in der Freiheit, als der Kraft des Wissens, zugleich die Kraft des Könnens zu denken sein. Die Freiheit bedeutet hier sonach die Behauptung des Denkens und der Erkenntniss, als des eigentlichen wahrhaften Schatzes der Seele; als der eigentlichen Quelle des Bewusstseins, des Wir und des Selbst.

Dagegen müssen die sinnlichen Elemente der Seele zurückgedrängt werden; sie werden in der Lust zusammengefasst, insofern diese die Resonanz aller sinnlichen Kräfte bildet. Es wird als Frevel von Platon bezeichnet, was von Schülern des Sokrates verübt werden konnte, die Lust zum Prinzip der Tugend zu machen, und mit dem Guten sie gleichzusetzen. Freiheit ist Freiheit von dem Zwange der Lust.

So bedeutet die Freiheit des Willens im classischen Altertum die Freiheit des Geistes gegenüber der Sinnlichkeit; die Freiheit der wissenschaftlichen Vernunft vor Allem, und ihrer Auszeichnung vor den Naturinstinkten aller Art. Sie bedeutet daher ebensosehr den Vorzug der Entdeckung der Tugend, wie die Kraft zur Behauptung derselben. Nur weil die Consequenz unausweichlich wurde, wurde auch die Freiheit zum Bösen nicht bestritten, noch ausgeschlossen. Vorherrschend aber und ursprünglich ist die Bedeutung der Freiheit, als der Unabhängigkeit vom Zwange des Bösen, und der Kraft des Guten.

In der classischen Philosophie vereinigen sich alle Probleme im Begriffe des Menschen. Der Begriff Gottes tritt in ihr zurück. Er taucht ja in ihr nur erst geheimnissvoll auf; als der Correktivbegriff gegen die Götter der Volksreligion.

Digitized by Google

Wenn Plato gegen die Dichter eifert, so trifft sein Tadel die Quellen und Urkunden der vaterländischen Religion. Und wenn der Gott als gut bezeichnet wird, so ist es eben die Idee des Guten, welche den Göttern entgegen diesen guten Gott erdacht hat. Die Idee des Guten aber ist im Zusammenhange mit dem Begriffe des Menschen entstanden. Man darf daher vielleicht auch sagen, dass der Begriff des Menschen dem Begriffe der Götter entgegengestellt wurde; und dass in dieser Entgegenstellung die Sittlichkeit, als die menschliche Sittlichkeit, als die Sittlichkeit des Wir, als die der Freiheit entdeckt wurde.

Im Mittelalter wird Gott der Centralbegriff der sittlichen Kultur. Er wird daher auch das Prinzip für die theoretische Begründung dieser Kultur, so weit sie versucht wurde. Der Mensch ist nicht mehr das Prinzip, sondern allenfalls das hauptsächliche Problem der Sittlichkeit. Daher wird auch die Freiheit zu einem Correlat zu Gott, weil zunächst zu einem Attribut Gottes. In seiner Allmacht [und Allwissenheit ist es enthalten; ebenso aber auch in seiner Gnade und Prädestination. Die Freiheit der Menschen steht daher zunächst im Gegensatz und Widerspruch zu dieser Freiheit Gottes.

Die christliche Gotteslehre ist in ihrem specifischen Grunde Erlösungslehre. Der Begriff des Menschen bedeutet ihr den Begriff der Sünde. Die Erlösung fordert die Sünde und die Schuld; und zwar die Erbsünde, welche die Freiheit ausschliesst. Die Erlösung allein soll den Menschen befreien, zum Menschen erhöhen können. Diejenigen, welche dagegen die Freiheit behaupten, kommen in Gefahr, nicht nur die Erlösung preiszugeben, sondern auch den Begriff der Sünde zu verflachen; nicht nur nach der kirchlichen, sondern auch nach der weltlich-sittlichen Seite. Denn es darf nicht verkannt werden, dass in dem Begriffe der Sünde der sittliche Begriff des Menschen vertieft und genauer zur Erkenntniss gebracht werden sollte, als es dem Altertum durch den Begriff der Tugend gelungen zu sein schien. Der Sündenbegriff sollte nur als Mittelbegriff gelten; das Ziel aber und der Zweck lag in der Tugend, welche durch die Erlösung gewährleistet werden sollte.

In der Leugnung der Freiheit vertieft sich daher das Bewusstsein der Schuld zu dem sittlichen Grundbegriffe des

Digitized by Google

Menschen. Sie wird, dem tragischen Motiv vergleichbar, das Erbteil, das Schicksal der Menschheit. Und die Erlösung wird so zur Lösung des tragischen Konfliktes im Begriffe des Menschen. Der Unterschied aber bleibt bei dieser Analogie in aller Schroffheit bestehen. Im Drama muss der Held im Guten, wie im Schlimmen, zugleich doch immer als er selbst handeln, nicht lediglich als der Spross seiner Ahnen; in der Religion dagegen bleibt der Mensch stets nur der alte Adam, der seine Freiheit daran geben muss, wenn er seine Erlösung erwerben will. Der sittliche Wert des Menschen wird nicht in der eigenen Kraft seiner Vernunft gegründet; sondern er kann ihm nur von Aussen kommen; nur Gott kann ihn ihm verleihen. Diese auswärtige Quelle mag noch so sehr verinnerlicht werden, so dass die Freiheit des Glaubens an die Erlösung zur Bedingung der Erlösung wird; immer bleibt es der Glaube an die Erlösung, in dem die Freiheit bestehen soll; nicht aber der Glaube an die Vernunft und an das Selbst, der als Freiheit gedacht wird.

Die Anerkennung der Freiheit innerhalb der Religion ist daher mit Vorsicht zu prüfen: ob der Mensch als frei gedacht wird, um ihn seines Heils zu vergewissern; oder aber um ihn für seine Verdammniss verantwortlich zu machen. Beide bilden sein Ziel, das ihm von Aussen gesteckt ist. In seinem Selbst liegt sein Ziel, der Zweck seines Daseins, die Tugend und das Gute nicht. Im günstigsten Falle wird in der Freiheit hier die Mitwirkung des Menschen zugestanden bei seiner Befreiung von seiner menschlichen Sünde. Die Freiheit bedeutet im ganzen Mittelalter nicht, wie im Altertum, die Geisteswürde des Menschen, die Eigenart des Menschentums. Dieser Gedanke wird von den religiösen Denkern des Mittelalters am tiefsten berührt, wenn sie die Freiheit in Zweifel ziehen, oder gar leugnen; ausgenommen, insoweit sie sich in der Liebe zu Gott zu bekunden vermag.

In der neuern Zeit überwiegen die wirtschaftlich- und staatlich-rechtlichen Probleme über die kirchlich-religiösen. Daher wird die Frage der Freiheit mit Rücksicht auf diese Frage, auf das Verhältniss des Individuums zu seinem Stande, seinem Volke, seinem Staate, seinem Kulturzusammenhange, zu seinem Milieu überhaupt discutiert. Der Mensch wird nicht im letzten Grunde betrachtet im Verhältniss des Geistes zum

Digitized by Google

Körper — diese Problemstellung bildet nur ein Symptom derjenigen Frage, welche selbst in den interessantesten Perioden der physiologisch- materialistischen Fehde den Brennpunkt bildet; noch auch in seinem Verhältniss zu Gott, als dem Erlöser von der Sünde; hier hat sich der Glaubensbegriff der Reformation trotz aller seiner unvermeidlichen Widersprüche und Gebundenheiten in das moderne Bewusstsein dennoch hindurchgerungen, so dass man einen ernstlichen Anstoss nicht mehr nimmt an der Freiheit des Menschen, selbst nicht gegenüber dem Gottmenschen. Aber der Mensch wird jetzt mehr denn jemals zum Problem als Individuum.

Die Renaissance mochte getrost auf das Individuum pochen. Damals galt es von den Gebundenheiten der Corporationen und von der universellen Autorität der Kirche den Menschen zu emancipieren. Das Individuum dünkte und regte sich damals selber als eine Art von Gottmensch; als ein Heros mit allen den Zweideutigkeiten des Dämonentums. Das war, so mächtig dieser Drang des Individuums eingriff, dennoch nur wie ein Hauch, der die Spitzen der Gesellschaft streifte, nicht die Massen umwandeln konnte, noch wollte. Das Massen-Individuum ist das eigentliche, das ernsthafte Problem der neuen Zeit.

Aus dem Gesichtspunkte der Masse zerfliessen alle die feinen Gesichtspunkte, aus denen sich sonst das Problem der Freiheit betrachten lässt. Was bedeutet die Vernunft und der Geist in dem Individuum der Massen? Es ist, als ob es Nichts als Leib wäre. Es ist ein Naturwesen. Dieser Gesichtspunkt greift in alle Beziehungen dieser Menschenart über. Daher fängt die Statistik mit den leiblichen Verhältnissen an, mit Geburt, Krankheit und Tod. Daher wird die Statistik die Moral und die Theologie der neuen Zeit. Bezeichnender Weise nennt sie sich auch Moralstatistik; in der Tat führen die leiblichen Verhältnisse unmittelbar in das Gebiet der moralischen Ursachen, oder wenigstens der moralischen Verhältnisse hinüber: in die Ehen und die unehelichen Geburten; in die Trunksucht und die Verbrechen. In allen diesen Beziehungen wird der Mensch zur Nummer einer Gruppe, zur Ziffer einer Reihe. Was bleibt da noch für das Selbst, für das Selbstbewusstsein übrig?

Digitized by Google

Ueberall erscheint das menschliche Individuum lediglich als ein Naturwesen; und in diesem spiegelt sich das gesamte Milieu, die verallgemeinerte Natur wider.

Dieser Gedanke, dass das Individuum ein Naturwesen sei, ist das Prinzip der Statistik. Man darf nicht sagen, sie erschleiche dieses Prinzip; denn auf dieser Forderung beruht sie. Das Naturwesen wird dabei nicht im zoologisch-anthropologischen Sinne gedacht; sondern das Genus begreift eine weitere relative Gemeinschaft in sich; der Naturzusammenhang befasst den Zusammenhang der jeweilig herrschenden Kulturkreise. Das Individuum der Natur ist daher unter diesem Gesichtspunkte zugleich ein Individuum der Geschichte. Aber das ist und bleibt der Grundgedanke: dass das Individuum in dieser seiner erweiterten Relativität dem Grundgesetze der Causalität unbedingt unterworfen sei. Auch die Causalität denkt man sich über die mathematische Naturwissenschaft hinaus auf das ganze Gebiet der Kultur durchgreifend.

Die Causalität ist der Leitgedanke der neuen Zeit. Ihr verdankt sie alle ihre Leistungen und Aspirationen; man darf sie als den Geist der neuern Zeit bezeichnen. Daher muss die neue Zeit gegen die Freiheit den Verdacht eines mittelalterlichen Rudimentes empfinden; von dem es sogar fraglich sein kann, ob es durch eine andere Deutung und Wendung des Gedankens der Wiederbelebung und Entwickelung fähig wird. Die Verteidiger der Freiheit stehen daher zumeist auf theologischem Boden, nachdem die Theologie sich nun einmal mit dem rationalistischen Begriffe der Freiheit abgefunden hat. Und was das Recht betrifft, so scheint das Strafrecht auf die Freiheit nicht Verzicht leisten zu können. Das ist aber eine schlechte Empfehlung für diese sittliche Idee. Andererseits hat allerdings auch die logische Technik des Privatrechts ihr Interesse an der Freiheit; um so härter und verwickelter wird aber auch hier die Collision mit der National-Oekonomie.

So bildet die Oekonomie, als die Lehre vom rechtlich-sozialen Verkehr, gleichsam die Instanz des Gewissens gegen die laute Predigt der Freiheit. Und Physiologie und Pathologie unterstützen diese naturalistische Negation. Auch der Begriff der Gesellschaft ist erst in der neuern Zeit in dieser ökono-

Digitized by Google

mischen Bedeutung entstanden; und er hat sich sehr verständlicher Weise mit dem neuen Begriffe der Causalität verbunden und verbündet. Die Gesetze erscheinen jetzt nicht nur unter dem Nimbus der Edicta, sondern zugleich als starre Naturgesetze der Causalität; als Gesetze der Bewegung von Bevölkerungsgruppen; und als das Fatum und als das Orakel für ihr Wohl und Wehe.

Es kann jedoch kein ernsthafter Zweifel darüber bestehen, dass die Bestreitung hier besser für die Freiheit sorgt als die Beteuerung des Glaubens an sie. Denn der Zusammenhang der Statistik mit der Politik macht es dieser oft unsanft und unliebsam deutlich, dass es ihr nicht lediglich um die Erkenntniss von Tatsachen zu tun ist; sondern dass diese nur das Mittel und die Grundlage sein soll für die Anstrebung anderer Tatsachen, besserer Verhältnisse und gerechterer Einrichtungen. Wegen dieser latenten Rücksicht auf die Zukunft nennt sie sich Moralstatistik.

Kann der fromme Gedanke der Freiheit etwa die Verhältnisse der Wirtschaft und demzufolge die Normen des Rechts abändern? Das Naturgesetz der Causalität allein vermag Einsicht, und aus ihr heraus Hilfe zu schaffen; die Causalität ist das Gesetz des Milieu; und nur im Milieu ist der Mensch erforschbar. Er ist ein soziales Wesen; und in dieser erweiterten Bedeutung zur geschichtlichen Natur ist er ein Naturwesen. In diesem erweiterten Sinne fasst der neue Begriff der Gesellschaft den neuen Begriff der Causalität. Deshalb muss der Mensch wie ein Ding betrachtet werden; denn er muss als ein Produkt der Verhältnisse, in denen er steht und fällt, bedingt und berechnet werden. In seinem Milieu und aus ihm heraus erscheint er als der mittlere Mensch, als der Durchschnittsmensch. Zu Gunsten des Gesetzes, dem er eingerechnet werden muss, muss seine Freiheit geleugnet werden. Denn das Causalgesetz allein ist das wissenschaftliche Mittel, das Milieu zu verbessern.

Wenn diese Verbesserung aber das eigentliche Interesse der Moral bildet, so muss es unverfänglich scheinen, die Freiheit zu bestreiten; denn sie muss als ein das sachliche Problem der Sittlichkeit hemmender Gedanke erscheinen. Es ergeht ihr, wie es dem alten Satze des Grundes erging, als das neue Gesetz

Digitized by Google

der Causalität aufkam. Aber ihr Ansehen wird noch haltloser und verdächtiger; nicht einmal logischen Sinn scheint sie zu haben. Denn jeder Gedanke, nicht nur jedes Ding, hat seinen Grund; die Handlung des Menschen aber soll grundlos sein dürfen; soll nicht einer erkennbaren Ursache entspringen. Oder kann es etwas Anderes bedeuten, dass sie als frei gedacht werden müsse? Eine Ausnahme von der Causalität ist eine Ausnahme von der Begründung, also von der Erforschung; also von der Möglichkeit der Verbesserung des Zusammenhanges, aus dem sie nicht herausgedacht werden kann. Diese sozialen Zusammenhänge bilden gleichsam den Ahnenkultus und den Familienverband für alle menschliche Individualität. Sie sind Ahnungen von der sittlichen Welt, welche in jene materielle Welt der wirtschaftlichen Kämpfe hineinstrahlt; im Contraste um so dringlicher an sie gemahnt.

Diesen Motiven für und gegen die Freiheit müssen nun aber Gegenmotive gegenübergestellt werden, teils um die Freiheit zu bekräftigen, teils aber auch, um die scheinbaren Gegenmotive zu entkräften.

1. Das classische Altertum behauptet, so sagten wir, die Freiheit in der Souveränität der Vernunft gegenüber dem Hedonismus. Indessen war bei Sokrates selbst die Eudaemonie anerkannt; und Aristoteles durfte sie daher für beglaubigt halten. Auch Epikur hat sich so läutern und retten lassen. Und wenn nun gar nach der Stoa die Lust zu einem indifferenten Momente (ἀδιάφορον) wird, so könnte es scheinen, als ob man dem Aristoteles Recht geben dürfte, dass sie wie Etwas, das von selbst hinzukomme, anzusehen sei (ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος). Freilich dass dabei die Lust als Abschluss und Ziel bezeichnet wird, das ist und bleibt falsch und verhängnissvoll; denn dasselbe Wort bedeutet zugleich den Zweck. Zweck aber darf die Lust niemals sein; so wenig als Bestimmungsgrund. Wird dagegen aber die Freiheit und die sittliche Vernunft in einen unvereinbaren Gegensatz zur Lust gebracht, so geht dieser Gegensatz auch auf die Eudaemonie über. Das ist fernerhin in Betracht zu ziehen. Zunächst erwägen wir das Moment der Lust, sofern sie weder Zweck, noch Bestimmungsgrund zu sein hat.

Digitized by Google

Mit der Lust hängt die Unlust unabtrennlich zusammen. Den Inhalt in diesem Mischgefühle haben wir bereits als Affekt kennen gelernt. Wird daher die Lust abgewiesen, so wird zugleich der Affekt entwurzelt; damit aber wird dem Willen sein unentbehrlicher Motor entzogen. Die Differenz zwischen Platon und Aristoteles an diesem interessanten Punkte, die sich auf die ganze folgende Geschichte dieser Streitfrage ausdehnen lässt, betrifft daher nur die Definition der Lust als Werden (γένεσις), oder als Sein (οὐσία). Das Sein vertritt einen Inhalt, wenn nicht gar einen substantiellen. Ein solcher ist der Affekt nicht. Daher hat die Stoa Recht, indem sie die Apathie, die Affektlosigkeit zum Inhalte des Willens macht. Sie ist die Voraussetzung für die Bildung eines rechten Inhalts, den der Affekt nicht ausmacht; den er auch positiv nicht zu entwickeln vermag. Nichtsdestoweniger aber ist die Lust unter dem Gesichtspunkte des Mischgefühls festzuhalten. Das Werden weist auf die Mischung hin.

Wie falsch die Alternative zwischen Lust und Unlust ist, das zeigt sich an der weitverbreiteten Fassung von Lust und Unlust, als zweier Affekte; während sie nur vereinigt den Einen Affekt bilden. Wenn dagegen die Lust vereinzelt genommen wird, so wird andererseits auch die Unlust zu einer unvermeidlichen Triebkraft des Willens; und so entsteht die Mönchsmoral der Depression und der Askese, bei welcher dennoch die Apathie nur Schein und Simulation ist.

Daher ist der Zusammenhang der Lust, als des positiven Momentes des Affekts, mit der Eudaemonie so intim und so durchschlagend. Schon bei Sokrates kann man die Eudaemonie als eine Reform gegen die Deisidaemonie, die Furcht vor den Göttern ansehen. Es ist eine Art von natürlicher Religion, welche gegen den Aberglauben von dem Neide der Götter Front macht. So ist es ein unverkennbarer Rationalismus, der in der Eudaemonie proclamiert wird. Wenn dagegen die Stoa keinen Sinn hat für diese Aufklärung, die sie sonst doch so bewusst und so wirksam fördert, so gibt sich diese Lethargie als ein Symptom der politischen Mattigkeit zu erkennen, welche den Zerfall der alten Welt kennzeichnet. Die Furcht vor dem Weltende war wieder als Deisidaemonie an die Stelle der Eudaemonie getreten.

Digitized by Google

Nicht viel anders steht es im Mittelalter; nur ist hier die Zweideutigkeit, die bei der Abweisung der Lust unvermeidlich ist, deutlicher aufgedeckt. Die Eudaemonie wird nur anders gerichtet; bleibt aber darum doch mit dem Subjekt verbunden, in dem sie so erregt, wie unterdrückt wird. Der arme Mönch bettelt für den Reichtum der Kirche. Er deprimiert sich im Gehorsam, um den Affekt der Herrschaft in den Oberen zu expandieren, und demgemäss auch seinerseits, in seinem Herrschaftsaffekte über die Laien an dieser Expansion teilzunehmen.

Die Keuschheit endlich, wie sie im Cölibat proclamiert wird, kommt eigentlich erst in der neuesten Philosophie des Obscurantismus zu ihrer logischen Consequenz, insofern diese die Abschaffung der Menschheit als den Sinn erklärt, der dem grossen Prinzip der Verneinung des Willens zum Leben beiwohne. Im unphilosophischen Mittelalter galt die Keuschheit nur als der Maulkorb gegen die Sünde; die schlechterdings nur als die geschlechtliche Begehrlichkeit (Concupiscentia) gedacht wurde. Die Lust wird daher nur anders dirigiert; dem bedrohten und gefallenen Ich wird das Siegesgefühl des Heiligen gegenübergestellt. Wo Lust abgewehrt wird, da wird sie zur anderen Tür nur um so vorlauter und berückender wieder hereingelassen.

Auch in der neuen Zeit erweist sich der Eudaemonismus, als Affekt und als Motor gedacht, als ein aufrichtiger Freund des sittlichen Fortschritts. Im Zeitalter der Erweiterung des Besitzes und der Rechte muss die Verdächtigung des Eudaemonismus die Hemmung und die Einschränkung der politischen Freiheit begünstigen; und kann sehr leicht als ein Vorwand frommer Heuchelei wirksam werden. Eine solche herzlose Tendenz entblödet sich nicht, in dem modernen Vorwurf sich blosszustellen, dass der Sozialismus eine Magenfrage sei. Der Magen wird hier zum Symbol der Eudaemonie gemacht. Man wolle nichts Besseres als nur das Wohlbefinden des Magens anstreben. Deshalb müsse man ein solches falsches Prinzip aus dem sittlichen Prinzip der geistigen Freiheit, die über alle Magenleiden obzusiegen vermag, gesinnungstüchtig bekämpfen. Solcher Gesinnung gegenüber, die als blosse Unkenntniss heutzutage schwerlich entschuldigt werden kann, wird der Trotz des Materialismus in der Leugnung der Freiheit begreiflich.

Digitized by Google

Wo die Lebenskraft unterbunden wird, da kann der Wille, der reine Wille nicht gedeihen. Die Lebenskraft aber, die in der Gesundheit der Gliedmassen, und also auch des Magens besteht, sie betrifft nicht nur ein einzelnes, oder eine Minderheit von Individuen; sondern es gilt, sie auf die breiten Schichten, die in ihrer überwiegenden Mehrheit das Volk bilden, zu verpflanzen. Der Eudaemonismus der Magenfrage bedeutet nichts Geringeres als die Fürsorge der reinen Ethik für die Tatkraft des reinen Willens und für die Reinheit des Selbstbewusstseins. Dieser Eudaemonismus ist das Gegenteil von Egoismus. Darum konnte und durfte er sich mit dem Sozialismus verbinden.

Dass er nicht das letzte, nicht das entscheidende Prinzip bildet, das ergibt sich schon aus der Bestimmung des Affekts, als eines Motors, nicht aber als eines Faktors; und wir werden die weitere Consequenz davon in der Bestimmung der Freiheit zu suchen haben. Jetzt aber gilt es, dem Begriffe des Affektes gemäss den geschichtlichen Sinn des Eudaemonismus zu erkennen und zu würdigen. Wenn anders es das Prinzip der neuen Zeit ist, die Rechte und die Normen des Charakters von Sonderrechten zu entkleiden; die Gesamtheit des Volkes zur politischen Wehrhaftigkeit zu entwickeln; dem Selbstbewusstsein gemäss zur Anteilnahme am Staatswillen zu befreien, so ist dieser Wille, wie aller Wille, durch den Affekt bedingt. Der Eudaemonismus ist der politische Affekt der neuen Zeit.

Und die neue Zeit ist in diesem Affekte im innerlichsten Zusammenhange mit dem 18. Jahrhundert, in dem die prinzipielle Vorgeschichte der neuen Zeit, auch der bevorstehenden, zu erkennen ist. Der Eudaemonismus des 18. Jahrhunderts heisst Optimismus. Und wir begreifen die Vorliebe unserer Classiker, die von Leibniz, wie die von Kant, für diesen als langweilig und unfruchtbar angeschwärzten Begriff, wenn wir ihn gegen die indisch aufgeputzte Apathie des unpolitischen Pessimismus halten. Dass Schopenhauer den Optimismus verrucht nennen konnte, dieses Eine Wort deckt die Leere der ethischen Gesinnung auf, die in der politischen Gesinnung dieses Mannes an den Tag kommt. Der Eudaemonismus des Optimismus kann nicht der wahre Feind der Freiheit sein.

Digitized by Google

2. Auch in dem Grundmotiv des *Mittelalters* sind Licht und Schatten wohl zu unterscheiden. Zuvörderst ist ein Nachteil zu beachten, den es vom Altertum übernommen und fortgebildet hat; wenngleich mit einem grossen Subjektswechsel. Im Altertum concentriert sich alle Sittlichkeit im Staate. Die Freiheit der Vernunft hat ihre Grenze an der Omnipotenz des Staates. *Plato* schreibt seine Ethik in seinem Staate. Aus dem Makrokosmos des Staates leitet er den Begriff des Menschen ab; für die Psychologie selbst, nicht allein für die Ethik. Auch bei *Aristoteles* ist die Politik nicht etwa ein Anhängsel zur Ethik; sonders sie ist unabhängig von ihr. Der Staat ist ein absolutes Prius (πρότερον τῇ φύσει). Im Kosmos des Staates ist der Organismus des Menschen geborgen und versorgt. Darin liegt seine Kraft, wie der Schutz seines Willens. Im Staate objektiviert sich die Freiheit der Vernunft.

Das Mittelalter hat aus diesem Staate die Kirche gemacht. Es wird als eine buchstäbliche Wahrheit durchgeführt, dass der Papst der Stellvertreter Gottes wird; und zwar nicht bloss auf Erden; denn er vermag auch im Jenseits über die Seligen zu verfügen und sie zu Heiligen zu erhöhen. Er ist die Kirche. Daher die harten Kämpfe um die Frage, ob der Papst über dem Concil, oder das Concil über dem Papste steht. Alle intimsten Angelegenheiten des sittlichen Daseins werden der Kirche überantwortet. Das Individuum hat keine eigenen sittlichen Pflichten oder Befugnisse; der Spruch der Kirche regelt sein Gewissen. Wenn dennoch hier von Freiheit geredet wird, so könnte diese bei günstiger Auffassung nur als eine psychologische Fähigkeit der Lenksamkeit der Gedanken verstanden werden; nicht aber als ein selbständiges Prinzip der Ethik; als ein Prinzip, welches kraft seiner Ursprünglichkeit und Selbständigkeit die Ethik selbständig macht.

Dennoch wäre es verfehlt, dem christlichen Mittelalter alle Tendenz der Freiheit abzusprechen. Man muss hier nur die politische Verfassung der Kirche nicht völlig gleichsetzen mit der dogmatischen Verfassung der Glaubenslehren. Und auch innerhalb des dogmatischen Lehrgebäudes sind Richtungen zu unterscheiden, die vielleicht um so wirksamer werden, je weniger sie zur offenen Anerkennung gelangen. Hier aber haben wir den all-

Digitized by Google

gemeinsten Grundbegriff der christlichen Religion zu verstehen und zu würdigen, den der Sünde.

Zwar hat die päpstliche Politik und Theologie in dem Begriffe des Heiligen eine schwere Verletzung am Sündenbegriffe begangen; dennoch aber konnte sie ihn damit nicht aus dem Mittelpunkte des ganzen Glaubenssystems herausrücken. Wir sind schon oben darauf aufmerksam geworden, dass der Begriff der Sünde in einer engen Beziehung zu dem der Tugend steht. Der Standpunkt des Sokrates kann allenfalls als genügend betrachtet werden, um die Tugend zu sichern, oder wenigstens um sie zu entdecken. Dahingegen gibt er keine Beruhigung über den Ursprung und über die fortdauernde Macht des Bösen.

Selbst bei dem tiefsten aller tiefsten Denker, bei Platon, findet sich die anstössige Flüchtigkeit, dass das Böse als Contrast zum Guten da sein müsse. Der ewige Wert der griechischen Ethik liegt, abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Begründung, in der Erweckung und Durchleuchtung aller geistigen Kräfte für den Begriff, für die Idee des Guten, und für die objektiven begrifflichen Merkmale der Tugend. Aber es ist, als ob ihr scharfes, auch in der Moralisierung so scharfes Auge vornehmlich auf die politische Sittlichkeit gerichtet wäre; weniger genau und interessiert dagegen auf die privaten Irrgänge des menschlichen, des sittlichen Labyrinthes.

Das ist ja eben das intime Verdienst, welches dem Monotheismus für die innersten Vehikel der Ethik zuerkannt werden muss: dass er in dem Verhältniss des Menschen zu Gott das Verhältniss des Menschen zu sich selbst zu einer lebendigeren Bedeutung brachte, als dies dem Polytheismus gelingen konnte durch das Verhältniss des Menschen zu den vielen Göttern. Er konnte dabei selbst nicht zu einer sittlichen Einförmigkeit, oder auch nur zu einem sittlichen Einvernehmen kommen. Ein sonderbares Beispiel bildet hierfür die Keuschheit, die als eine Sünde gegen die Aphrodite betrachtet wurde. Eine Tugend gegen den einen Gott kann zur Sünde gegen den andern Gott werden. Ueberhaupt aber muss die Zerlegung der sittlichen Kräfte in die Abstraktionen besonderer Götter die Genauigkeit und Bestimmtheit der sittlichen Fragen beeinträchtigen, da diese nun einmal nicht anders als in übersichtlicher Ver-

Digitized by Google

bindung und Durchdringung zu durchschauen sind. Diese Uebersicht gewährt allein der Eine, der einzige Gott. Das Verhältniss des Menschen wird in allen seinen sittlichen Nöten auf den Einzigen concentriert.

Daher konnte der mythische Gedanke des Polytheismus von der Ate der Geschlechter, wie missverständlich sie auch noch anklingt, hier nicht unwidersprochen bleiben. Der Prophet Ezechiel hat nach dem Vorgange von Jeremia dieses grosse Aergerniss für den Begriff des Menschen, wie nicht minder für den Begriff Gottes, aus dem Wege geräumt. Es ist nicht die Sünde eines Familiengeschlechts. noch auch etwa die Sünde des Menschengeschlechts, welche sich forterbt; sondern es ist „die Seele, welche sündigt." Die Seele, die Person, sie ist das Individuum. Und in der Sünde ist das Individuum zur Entdeckung gekommen. Und es ist keineswegs die Freiheit der Verdammniss, welche hiermit festgestellt würde; sondern zugleich mit der Sünde des Individuums entdeckt Ezechiel den Begriff der Busse, wie das besser bezeichnende hebräische Wort der Umkehr nach dem juristischen Kirchenbegriffe des Lösegelds gewöhnlich übersetzt wird. In der Kraft der Busse wird die Freiheit als die Fähigkeit zur positiven Sittlichkeit anerkannt. Dennoch aber darf es nicht verschleiert und verkleinert werden, dass die Sünde der vermittelnde Begriff wurde für die Erfüllung der Tugend. Zuerst musste in der Freiheit zum Bösen die Freiheit entdeckt werden.

Wir waren schon darauf aufmerksam, wie die Sünde im Christentum noch schärfer accentuiert werden musste, insofern sie zu dem Begriffe der Erlösung, dem Grundbegriffe der Christologie, das Correlat wurde. Jetzt forderte die Sorge für das ewige Heil der Seele die peinlichste Genauigkeit im Begriffe der Sünde. Es galt als die eigentliche Aufgabe der religiösen Moral, alle geheimsten Falten des Herzens zu durchsuchen und zu entblössen, um das Dunkel der Sünde grell zu lichten. Man kennt die Schatten, welche dadurch über den Sonnentag der Sittlichkeit sich festgelegt haben. Man kennt die Schäden, welche die Beichte aus der Busse herbeigeführt hat. Dennoch aber dürfen wir darüber die Verdienste nicht übersehen, welche die alte, die entstehende Kirche durch diese anscheinende Mechanisierung des Sündenregisters trotz alledem sich erworben hat. Man ver-

Digitized by Google

gisst zu leicht, dass der gebildete Polytheismus im Glanze der Kultur zugleich ein Staatswesen hinter sich hatte, welches blühte und reifte. Das Christentum dagegen hatte Völker zu bezwingen, welche nur erst in den mythischen Anfängen der Kultur atmeten, und in dieser ursprüngliche Heldenkraft darstellten. Da galt es, das Heroentum zu demütigen, wenn diese Völker für die sittliche Kultur gewonnen und erzogen werden sollten. Nur das Gespenst der Sünde konnte diese Urmenschen und diese Helden schrecken; nur durch die Vorhaltung der Sünde konnten diese Individuen zu der Ahnung gebracht werden, dass der Sinn und Wert des Individuums in anderer Richtung zu erleben sei, als in welcher jene Titanen einer neuen Zeit dieses neue Weltalter an den Tag der Geschichte brachten. In solcher geschichtlichen Besinnung kann man allein das christliche Prinzip der Sünde richtig verstehen und gerecht würdigen.

Während der Mensch in der Autorität der Kirche politisiert wurde, empfing er in der Sünde ein scharfes Mittel zur Selbsterkenntniss und zur Begründung seines Selbst. In solcher Selbsterkenntniss bewährt sich das Prinzip der Freiheit; sie kann nicht einen Widerspruch zur Freiheit bilden. Das wäre eine falsche Freiheit, welche dem Dünkel Nahrung gäbe, als ob der Mensch, wenn er nur will, das Gesetz des Willens zu vollziehen gerade gut und stark genug sei. Vielmehr soll die Freiheit, wie die Sünde, die Orientierung im ganzen Gebiete des Menschlichen gründlicher machen helfen, um alle Schlupfwinkel der menschlichen Gebrechlichkeit an das Licht zu ziehen. Und nicht nur darf diese menschliche Mangelhaftigkeit als eine vorübergehende, und darum ebenso leicht zu vermeidende und auszutilgende Schwäche gedeutelt werden, von der die Freiheit frei machen könnte, wenn sie nur allein zu herrschen hätte. Der Wille bewegt sich vielmehr unaufhörlich auf dem indifferenten Vulkan der Affekte, die ebensosehr daher zum Schlimmen, wie zum Guten den Ausschlag geben. Daher bedarf der Mensch stetig der unbestechlichen Controle durch das Prinzip der Sünde. Und je genauer im ersten Gifthauch, wie im ersten Lustwehen des Antriebs die Regung der Sünde ertappt wird, desto schwieriger würde die Rettung vor der Sünde sein zu müssen scheinen, wenn nicht die Freiheit doch noch ein klareres und genaueres Prinzip

Digitized by Google

zu bilden vermöchte. Aber diese Genauigkeit der Freiheit hat die Genauigkeit der Sünde zur Voraussetzung. Die Sünde ist das Erkenne Dich Selbst (γνῶθι σαὐτόν) der religiösen Moral.

Daher hat es einen wahrhaften weltgeschichtlichen Grund, dass Luther seine neue Glaubenslehre unter dem Titel der Freiheit des Christenmenschen angekündigt hat. Die scholastische Freiheit hat er bestritten, wie der Philosoph des Christentums, Augustinus, sie bestritten hat. Aber seinen Glauben erkannte er als Freiheit, und hat er als Freiheit bezeichnet. Nicht dass er den ethischen Begriff der Freiheit erfüllt, oder auch nur angebaut hätte; denn einer ethischen Begründung widerspricht und widerstrebt der Begriff der Erlösung durch den Gottmenschen. Im geschichtlichen Sinne aber ist die Entwickelung der ethischen Bedeutung der Freiheit an diese Freiheit des Glaubens gebunden, welche die Reformation herbeigeführt hat. Der Kirche mit ihren Heilsmitteln tritt jetzt der Glaube entgegen.

Wie die Propheten das Opfer bekämpfen, so bekämpft Luther mit seinem Glauben die Werke, nämlich die Werke der Kirche; nicht etwa das Werk der sittlichen Arbeit, der Ausübung der Sittlichkeit. Die Werke der Kirche sind das alte Opfer, das sich nur in ein Mysterium verwandelt hat. Der Glaube darf diesen Werken als eine überlegene sittliche Macht entgegentreten, wie sehr er auch seinerseits noch an das Wort Gottes, an das Evangelium, oder selbst nur an die Person, oder gar nur an die Idee Christi gebunden bleibt. Trotzdem ist es eine neue positivere Richtung der Selbsterkenntniss, welche in diesem erneuerten Glauben die Welt erobert. Es ist die Innerlichkeit des sittlichen Selbstbewusstseins, in aller Scheu und Ehrfurcht, aber auch in aller Zuversicht und allem Frohmut sittlicher Gewissheit, welche hier ihre Schwingen hebt. In diesem Glauben, inhaltlich nur erst negativ klar bewusst, psychologisch aber und daher auch aesthetisch im grossen Zuge und sichern Fluge kündigt sich die sittliche Freiheit der neuen Zeit an; die Freiheit für die sittliche, und daher auch die wahre Freiheit für die aesthetische Kultur.

Gerade an der Grenze der ethischen und der aesthetischen Kultur hat es sich bei dem Neubeginn einer andern neuen Zeit erwiesen, wie die Freiheit ohne die Sünde nicht die richtige

Digitized by Google

Lösung, nicht die richtige Formulierung des Problems bringt. Die Freiheit ist nicht das Wahnbild einer natürlichen Gutmütigkeit des Menschen, die angeboren und unzerstörbar sei. Kann sie in Wahrheit als unzerstörbar gedacht werden? Dann entstünde ja das Problem gar nicht. Rousseau predigt aber die Abkehr von der Kultur. Also in der Kultur erkennt er den Widerspruch der Freiheit an. Er erkennt also die Sünde an; nur verlegt er sie anderswohin; anstatt in das Individuum, wie es die Religion tut, verlegt er sie in den Staat und in die Gesellschaft. Diese Abstracta können nun zwar nicht selbst sündigen; die Sünde ist nun einmal das Specificum des Individuums. Daher liegt in der Gesellschaft, im Staate, in der Kultur der Anlass und die Ursache zur Sünde. Es sei eben nicht allein der Anlass, der in der Kultur zur Sünde läge, welcher die Kultur verdächtig macht; sondern sie ist die Ursache des Bösen; deshalb muss sie abgeschafft werden, und die Natur muss wieder die Welt erfüllen. So wird hier die theoretische Kultur geopfert, um die sittliche zu retten. Damit aber wird das Prinzip der Wahrhaftigkeit preisgegeben. Und so macht es der grandiose Fehler Rousseaus deutlich, was bei der Freiheit herauskommt, wenn sie ohne die gründliche Anerkennung der Sünde gedacht wird.

Es ist ein Irrtum, wenn man selbst den christlichen Gedanken von der Erbsünde nur in dieser schroffen Einseitigkeit auffasst, dass er die Freiheit ausschliesse, ausser sofern sie durch die Erlösung, also von Aussen erworben wird. Freilich muss der Schwung, mit dem der Apostel Paulus die herrliche Freiheit der Kinder Gottes besingt, wie das schöne Wort in der sehr freien Uebertragung bei Luther lautet, besonnen geprüft werden. Die Freiheit vom Dekalog darf sie eigentlich doch wohl nicht bedeuten; denn diese würde zur teilweisen Entbindung vom Sittengesetze. Und auch andererseits darf man nicht ausser Acht lassen, dass der Mensch der ewigen Verdammniss verfallen bleibt, wofern er nicht durch die Erlösung das ewige Heil zu erwerben vermag. Die ewige Verdammniss bildet eben das Correlat zum ewigen Leben. Und die ewige Verdammniss ist der sittliche Ausdruck für den andern der natürlichen Erbsünde. Trotz alledem ist es eine einseitige Beurteilung, wenn man die christliche Lehre ausschliesslich oder vornehmlich aus diesem Gesichtspunkte

Digitized by Google

beurteilt, und den innerlichen, notwendigen Zusammenhang nicht erkennt, der zwischen der Sünde und der Freiheit, weil zwischen der Sünde und der Erlösung hier errichtet wird. In welcher Art des Daseins diese Erlösung zur Wirklichkeit gelangt, darauf kommt es in erster Linie nicht an. Im sittlichen Ernste, nämlich für das lebendige religiöse, und auch das sittliche Bewusstsein wird die Erlösung, sofern sie im Glauben gewonnen wird, auch für das Diesseits wirksam. Und so wird es dadurch anerkannt, dass der Mensch keineswegs nur schlecht sei. Die Sünde bezeichnet den Begriff vom Menschen, welchem gemäss ein Abfall vom Guten, ein Rückfall zum Bösen, aber ebenso auch ein Aufschwung zum Guten die möglichen Stadien der sittlichen Entwickelung bilden. So liegt keineswegs ein unausgleichbarer Widerstreit zwischen den Begriffen des radicalen Bösen und der Freiheit. Kant hat vielmehr einen tiefen Punkt in dem sittlichen Bewusstsein aufgeregt, indem er das Vorurteil zerstörte, unter dem die christliche Lehre zu leiden hat.

Den Anstoss bildet hier vielmehr der Begriff der Erlösung. Denn wenn dieselbe auch nicht ohne Mitwirkung der sittlichen Arbeit, welche der Glaube zu leisten und zu bedeuten hat, erworben werden kann, so bleibt sie doch immer, zwar nicht ein Geschenk, aber eine Offenbarung, die von Aussen an den Menschen, in den Menschen kommt. Und hier kann innerhalb der Glaubenslehre selbst keine Correktur getroffen werden. Nur wenn man die Dogmatik selbst in dem allgemeinen Processe der Mythologie betrachtet, wie Schelling und auf seine Weise auch Hegel dies getan haben, kann man in der geschichtsphilosophischen Charakteristik dazu übergehen, die allgemeine kulturgeschichtliche Wirkung zu unterscheiden von der innern religiösen, dogmatischen, mythologischen. Und aus diesem Gesichtspunkte kann man der christlichen Erlösungslehre die Bedeutung abgewinnen, welche aus dem mythologischen Begriffe des Gottmenschen sich ergibt. Jetzt kommt die Sittlichkeit nicht lediglich von Aussen, weil allein von Gott; sondern der Gott ist zugleich Mensch. So gewinne ich die Erlösung und also die Freiheit nicht allein von Gott, sondern zugleich auch vom Menschen.

Hier geht der Mythos mit dem Pantheismus zusammen. Und von hier aus lassen sich die ursittlichen Bewegungen über-

Digitized by Google

schauen, welche aus beiden Quellen des sittlichen Bewusstseins zu allen Zeiten stets von Neuem hervorgegangen sind. Beide Quellen aber sind Quellen der geistigen, auch der sittlichen Kultur; sie sind aber nicht lautere Urgründe der philosophischen Erkenntniss. Auch der Pantheismus mag Religion sein; Philosophie ist er nicht; sofern Philosophie als der Idealismus der Selbsterkenntniss der Vernunft gedacht wird. Zur Selbsterkenntniss gehört strenge Rechenschaft. Bedeutsamer Weise bezeichnet der Logos im Griechischen Beides.

Daher ist es denn auch gekommen, dass, während in die allgemeine geistige Kultur der pantheistische Gedanke des Gottmenschen sich hindurchgewirkt hat, in der engern ethischen Kultur die Erlösung nicht nur religiös stets nur als die Macht des Glaubens an die Gottheit Christi gedacht und gefühlt wurde, sondern dass auch das populäre sittliche Bewusstsein, und zwar bis in die Spitzen der Bildung hinein, die sittliche Kraft in einer innern, frommen Abhängigkeit von der Person dieses Gottmenschen und seiner persönlichen irdischen Wirksamkeit festgehalten hat. Dieses Musterbild einer Person widerspricht durchaus dem Begriffe der Freiheit, wie er für das Selbstbewusstsein zu bilden ist. Es darf nicht gefragt werden, was Christus getan hat, oder gar was er getan haben würde, wenn ich sicher meinen Weg gehen, wenn ich den rechten Anfang für meinen Weg nehmen soll. Es liegt in dem Dualismus des Gottmenschen, dass er dieses Doppelverhältniss zur Freiheit bilden muss.

Nur wenn man die Person ganz fallen lässt, und dafür, wie die tieferen Denker des Mittelalters, auch Leibniz und Malebranche es taten, die Idee des Menschen einsetzt, und die Göttlichkeit nur als die Idealität versteht, nur dann lässt sich diese Gefahr abwenden. Diesen Weg ist in gewisser Weise auch Kant gegangen, indem er dem „Heiligen des Evangeliums“ das Urbild des Sittengesetzes in die Seele gab. Diese Wege geht aber nur der abgestandene Rationalismus, den Richtungen, welche Mythos für Geschichte nehmen, als unhistorisch abtun zu dürfen meinen. Die Romantiker waren es bereits, welche den Weg der Idealisierung verliessen; sie waren darin allerdings zugleich Historiker, nämlich als Politiker ihrer Gegenwart.

Digitized by Google

Das Verhältniss des Christentums zur Freiheit muss noch von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtet werden. Es ist nicht allein und nicht im letzten Grunde die Sünde, welche hier zur Freiheit in Beziehung steht, sondern zugleich das Leiden, welches nicht allein eine Folge, sondern für welches ebensosehr die Sünde ein Symbol ist. Wir hatten es schon beachtet, dass das Christentum an der Schwelle der Völkerwanderung entstand, sich gestaltete. Das Altertum starb ab; und neue junge Volkskräfte tauchten aus dem Dunkel auf, mit ihrem urwüchsigen Aberglauben und Uebermut. Ihre Naturkraft war von geistiger Kultur nicht gemässigt und nicht gedemütigt. Eine Spur seelischer Schwäche stört aber auch die Einfalt des Wilden, geschweige den Frieden des Barbaren, der in den Wettkampf mit alten Kulturvölkern eintritt. Die Angst vor dem Ende ergreift auch ihn. Daher steigt auch das Interesse an dem Anfang in ihm auf. Sein eigenes Dasein und Ende fühlt er in der Vergrösserung des Weltendes, des Weltanfangs.

Das ist die natürlichste Frage des Menschen, sein natürlichstes Leiden, dass sein Dasein ein Ende nimmt. Es ist der lauteste Zeuge gegen seine Freiheit. An dieses mythische Grundmotiv hat das Christentum angeknüpft, als es den Heiden sich mitteilte. Die Angst vor dem Ende, der Schrecken des Todes ist das Mene tekel des Heiden. Daher entstand das Streben nach Vergottung. Die Idee der Unsterblichkeit war nur ein Gedanke der Philosophie und allenfalls der Bildung; die niederen Volkskreise sahen die Möglichkeit der Unsterblichkeit allein in der Vergottung. Wenn Paulus die Erlösung von der Auferstehung Christi abhängig macht, so will er damit auch das Fortleben verbürgen; die Erlösung von der schweren Angst des Irdischen, vom Untergange im Tode. Der Tod ist das Symbol des menschlichen Leides, des menschlichen Lebens.

Aber auch die philosophischen Kirchenväter spinnen diesen Mythos fort, und fassen aus diesem Gesichtspunkte die Menschwerdung Gottes auf. Deos facturus, qui homines erant, homo factus est, qui deus erat. Da darf man denn wohl einen tiefern Gedanken als Grund vermuten, der in dem Gedanken des Todes verborgen war. Es ist nicht allein die Befreiung von der Sünde, und auch nicht allein die vom Leiden,

Digitized by Google

welche in der Vergottung erstrebt wird; sondern es ist der allgemeine Zug pantheistischer Mystik, der überall hervortritt, wo die Vereinigung des Menschen mit Gott gesucht wird. Wie wäre sie möglich? Möglich für Gott, wie für den Menschen? Ist es nicht Blasphemie, wenn es nicht Mythos sein kann? Die Grenze des Mythos ist die Poesie. Und es ist in der Tat das aesthetische Bewusstsein, welches in diesem Grundzuge der Mystik sich geltend macht. Die Religion hatte sich von Anfang an mit diesem mythischen Ursprunge der Kunst verschwistert.

Das Ergreifende, das Welterschütternde an dem christlichen Bewusstsein der Sünde und des Leidens ist die Uebernahme des tragischen Interesses. Diese ganze Religion konnte als eine öffentliche, der Kunstdarstellung vergleichbare Verhandlung des menschlichen Schicksals erscheinen. Bei aller irdischen Macht und aller Tatenfülle und Heldenkraft symbolisiert die Sünde das ewige Verlorensein. Daher die Verzweiflung des Menschen; die Verzweiflung am Menschen.

Und wie ergreifend wird nun erst das menschliche Leiden, wenn man von den Grossen dieser Erde auf die Mühseligen und Beladenen herabsieht. Das Evangelium wurde den Armen gepredigt. Die Armen vorzugsweise sind die leidenden Menschen. Das Mitleid, der grosse tragische Affekt, er wurde zum vornehmlichsten christlichen Affekte. Es war wahrlich nicht allein die hartherzige Verweisung auf das Jenseits, der vielmehr das wahrhaftige lebendige Mitleid kräftig widersprach, welches in den macht- und drangvollen sozialen Veranstaltungen des geistlichen Mittelalters Tat wurde; es war das tragische Problem, welches hier eingriff.

Es handelt sich in der Tat um das tragische Problem; nicht allein um ein tragisches Interesse an dem traurigen Dasein des Menschen; und zwar in doppelter Beziehung: bei seinem Ende, und in seinem Dasein. Das tragische Problem aber steht immer in Connex mit der Freiheit. In dem Streben nach Vergottung, nach Erlösung von Schuld und Leiden ist es im Grunde nichts Anderes als die Erlösung vom Menschen selbst, welche das Ziel bildet. Die Vergottung ist nur ein Ausdruck für dieses Ziel, der positiv scheint. Das ist das tragische Problem: dass die Freiheit in Frage gestellt, in Zweifel gerückt wird; dass sie aber dennoch zur siegreichen Erscheinung kommt.

Digitized by Google

Es lässt sich verstehen, wie die christliche Kultur von Anfang an das antike Drama in sich erneuern musste; war es doch mit ihm und seinem Prometheischen Ursprung durch den Grundzug des Leidens verwandt. Die Freiheit aber hat erst wieder aller Sünde und allem Leiden gegenüber Luther ans Licht gezogen. Und es möchte in der Tat nicht allein die Mystik hierbei den Ausschlag gegeben haben, sondern der politische Geist Luthers, der die geistige Kultur selbständig machte, von der Leitung der geistlichen befreite; der weltlichen Obrigkeit sie anvertraute, und zu ihrer eigensten Pflicht machte. Auch Christus hatte in seiner Sprache ein Amt. Und er ist ein Mensch geworden, auf dass der Mensch seinem Nächsten werde, was Christus Allen geworden ist.

Das ist der grosse innerliche Fortschritt der Humanisierung des christlichen Gedankens, den die Reformation vollzieht. Jetzt tritt die Vergottung der Freiheit nahe. Jetzt bedeutet sie nicht lediglich die Befreiung von Sünde und Leiden. Jetzt ist es der Begriff des Menschen, der in diesem Geiste Christi zur Freiheit erweckt wird, weil zur sittlichen Arbeit am Menschen. Vor dieser sittlichen Bedeutung der Religion konnte der Unterschied zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen nicht bestehen bleiben. Luther machte sich das grosse Wort Moses zum Leitstern: Ihr sollt mir ein Reich von Priestern sein und ein heilig Volk. Es gibt keinen kränkendern Widerspruch gegen die Freiheit, als wenn der religiöse Charakter des Menschen in Laien und Geistliche gespalten wird.

Diesem Grundfehler der katholischen Kirche entspricht die Scheidung der Seligen in Heilige und Nichtheilige. Die Reformation hat diesen beiden Einrichtungen Widerstand geleistet; sie widersprechen dem Amte der Sittlichkeit und der Religion. Und aus diesem Widerstande ist der positivste Charakterzug der neuen Zeit erwachsen: der protestantische Staatsbegriff. Er hat sich mit dem Gedanken des Naturrechts verbunden, welches in jenen Tagen erneuert ward. Indem das Recht und der Staat verweltlicht wurden, wurde die echte, wahre Sittlichkeit auf Erden gepflanzt, im Staate begründet. So hat der Gesichtspunkt des Leidens unmittelbarer als der der Sünde das Problem der Freiheit auf die rechte Bahn gebracht.

Digitized by Google

3. Wir wenden uns wieder dem Grundmotive der neuen Zeit zu. Es besteht in einer Verbindung der antiken Staatsidee mit der christlichen Idee des Individuums; also in der Verbindung der Politisierung mit der Individualisierung. Im Grunde ist dies auch das Problem des Protestantismus. Denn weder die Staatsidee, noch die des Individuums, bleibt in ihm dieselbe wie im Katholicismus. Der Staat musste ein anderer werden, da er die Kirche nicht über sich, geschweige den Staat in der Kirche eigentlich enthalten denken durfte. Und das Individuum durfte nicht ferner in der Kirche sein Centrum haben; und wenn es darüber zersplittert und isoliert werden sollte. Wäre dem Einzelnen gegenüber die Kirche allein eine Monade, so mag immerhin das Individuum zum Atom werden; wenn nur aus diesem Atom diejenige Einheit lebendig werden kann, deren der Mensch für das Rechts- und Staatsleben bedarf.

Man sieht, dass der Protestantismus dem Kirchenstaate gegenüber auf den antiken Staatsbegriff zurückgreift. Die Atomisierung wird nicht gescheut; das Individuum wird, als ein politisches Lebewesen, wie Aristoteles den Menschen definiert hatte, der Staatshoheit untergeordnet; aber die Atomisierung konnte den Organismus nicht schädigen. Ein anderes, wiederum scheinbar isolierendes, naturalistisches Element trat hinzu, nämlich das des Territoriums; so wurde unter der Devise der territorialen Landeshoheit und der Landeskirche der nationale Staat gefördert; der selbst wieder nur ein Mittel war für den modernen sittlichen Begriff des Staates.

Indessen musste die Atomisierung und die scheinbare Materialisierung noch weiter entwickelt werden, um den modernen Staatsbegriff ins Leben zu rufen. Und es war der Begriff der Gesellschaft, dem diese Verwandlung zufiel. Er selbst musste sich dazu erst verwandeln; denn wir hatten ihn früher als den Stoischen Begriff der Societas kennen gelernt, der sich alsbald in den der Socialitas ausweitete; während er andererseits in seinem ursprünglichen Rechtsgebiete seiner technischen Entwickelung nachging. Das besondere Interesse, welches der Begriff der Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert auf sich gezogen und festgehalten hat, rührt nun aber von dem zweideutigen Umstande her, dass die beiden Bedeutungen der Gesellschaft,

Digitized by Google

die moralische und die rechtliche, sich in ihm verbunden, in ihn verschlungen haben.

Wir betrachten jetzt die rechtliche Seite, wie sie unter dem modernen Gesichtspunkte der Wirtschaft erscheint. In der Wirtschaft bestehen die concreten Verhältnisse, deren abstrakte Normen das Recht bilden. Bezeichnet der Staat das Herrschaftsgebiet, so die Gesellschaft das Verkehrsgebiet, das Gebiet der Wirtschaft. Und die concrete Wirklichkeit, die der Gesellschaft eigen ist, droht jetzt sogar dem Abstraktum des Staates in sein Herrschaftsgebiet überzugreifen, da manche Zweige der Herrschaft zugleich Verkehrsgebiete sind. Wie steht es aber um das Verhältniss zwischen der Gesellschaft und dem Individuum? Darauf kommt es uns hier beim Probleme der Freiheit mehr an, als auf das Verhältniss zwischen der Gesellschaft und dem Staate. Was bedeutet das Individuum unter dem Zeichen der Gesellschaft?

Im Altertum erschien diese moderne Bedeutung der Gesellschaft vorzugsweise als Wirtschaft. Daher war das Individuum in ihr der Sklave. Die neuere Zeit hat die Wirtschaft zum Verkehr entwickelt. Daher ist aus dem Sklaven der Arbeiter geworden. Denn das ist der Unterschied zwischen der Arbeit und dem Sklavendienst: dass der letztere vorwiegend für die Wirtschaft arbeitet; während die Arbeit im Dienste des Verkehrs steht. Wenngleich nun dieser Unterschied nicht allein für den Begriff der Kultur, sondern schliesslich auch für das Menschenwesen des Arbeiters von einem nicht zu unterschätzenden Unterschiede ist, so bleibt der naturalistische Gesichtspunkt dennoch freilich berechtigt und theoretisch begründet. Das Individuum wird jetzt nicht nur allgemein, wie wir es früher betrachtet hatten, durch sein Milieu bedingt; sondern es wird in seiner ganzen Lebenstätigkeit, die in einer unerbittlichen Ausdehnung sein ganzes Dasein ausfüllt, von Aussen beherrscht und bestimmt Es drückt sich diese innerste Abhängigkeit seines Daseins in der Correlation aus, die sich an seiner Lebenstätigkeit vollzieht: es hat nicht sein Bewenden dabei, dass er Arbeiter ist; denn er kann die Arbeit nicht aus sich heraus beginnen; er wird zum Arbeitnehmer vom Arbeitgeber.

Digitized by Google

Diese Correlation trägt den Stempel der Bedingung an sich; daher begreift es sich, dass die Causalität zur Signatur des Menschen unter diesem Zeichen der Arbeitsgesellschaft wurde. Wir haben es schon betrachtet, wie die Causalität in der Moralstatistik ebensosehr ein wichtiges praktisches Hilfsmittel wurde für die Hebung und Verbesserung der wirtschaftlichen Verhältnisse, wie ein theoretisches für die Erforschung der moralischen Lage in ihnen. Die Causalität hat sich als eine Macht bewiesen gegen die gewissenlose Willkür, wie gegen die Unwissenheit, die einen Schutz der Willkür bildet. Schlözer hat diesem Begriffe der Gesellschaft den metaphysischen Namen der Metapolitik gegeben. Und er gehört zu den ersten Statistikern. Süssmilch, der Hofprediger unter Friedrich dem Grossen, hat seine Statistik mit dem Titel der Göttlichen Ordnung bezeichnet. Das ist ein Ausdruck ganz im Stile von Leibniz. Süssmilch nennt die Gesetzmässigkeit, die er nach den Kirchenlisten an den Handlungen der Menschen zu bestimmen sucht, eine göttliche Ordnung; die Freiheit ist ihm nur gleichsam als die Freiheit Gottes ein Problem, welches die göttliche Ordnung zur Auflösung bringt. In dieser aber muss er auch die Freiheit des Menschen geborgen und gesichert glauben.

Quételet bezeichnet sein Problem als Physique sociale. Aber die Freiheit wird doch als eine der causes accidentelles dabei anerkannt. Also ist der Mensch doch nicht lediglich Produkt, sondern auch Ursache. Der Geist des Menschen change la culture; und er gelangt dazu, die statistischen Mittelwerte zu alterieren. So erweist sich die Causalität in dem statistischen Mittel zwar als ein wichtiger Faktor, zunächst für die Erforschung und Erkenntniss des menschlichen Schicksals, dadurch zugleich aber auch für die Verbesserung des Loses der Arbeiter und der Hebung ihrer Kulturlage. Es ist nicht minder jedoch auch im Individuum selbst eine Art, ein Rest von Freiheit anerkannt geblieben.

Die Statistik selbst, die sich als soziale Physik aufbaut, kann des Gedankens der Freiheit nicht entraten. Sie braucht sich nur auf die praktischen Ziele, von denen sie ernsthaft geleitet wird, zu besinnen, um darüber ins Klare zu kommen. Sie will dem Elend steuern, das unaufhaltsam wird, wenn sie

Digitized by Google

nicht die Augen darüber öffnet. Sie will es verhindern, dass nur das Strafgesetz über die Menschen walte, die durch das Elend in das Verbrechen gestürzt werden. Gehört nicht aber auch zu dem richtigen Ansatz und zur richtigen Leitung dieser Verbesserungen der richtige theoretische Gesichtspunkt?

Wäre es aber richtig zu denken, dass es gleichgültig sei, unter welcher Maske dem Menschen geholfen würde, wenn ihm nur geholfen wird? Ist das Zuckerbrot auf die Dauer ein besserer Trost und ein besserer Schutz, wenngleich ein angenehmerer als die Peitsche? Und ist es auch nur ein Zuckerbrot, wenn der Mensch zum Tier, zum Arbeitsvieh gerechnet wird; sofern zur Verbesserung der menschlichen Lage, welche die Statistik anzustreben hat, nicht minder auch die theoretische Kultur gehört; und zwar nicht an letzter, sondern an centraler Stelle. Mit der Magenfrage soll man anfangen dürfen; aber das Centrum muss von allem Anfang an die Frage des Geistes bilden; die Frage der geistigen, also der sittlichen Freiheit.

So geht selbst aus dem Zweck und Ziel, dem die Moralstatistik zusteuert, die Bedeutung hervor, welche von der Idee der Freiheit behauptet und vertreten wird. Wäre der Mensch schlechterdings nur das Produkt der ökonomischen Verhältnisse, so verlohnte es sich streng genommen nicht, für die Verbesserung seiner Lage anders als aus einem Gesichtspunkte der Philanthropie zu arbeiten; als das Problem und als der Weltkampf der Ethik könnte dann diese Aufgabe nicht gelten. Denn wenn die besseren Verhältnisse den Menschen glücklicher machen sollten, so wäre damit noch nicht einmal bewiesen, dass sie allein auch nur sein Wissen und seine Einsicht stärken und erhöhen könnten. Es möchte zu bezweifeln sein, ob die theoretische Kultur lediglich dadurch gehoben werden könnte, dass die verbesserten materiellen Verhältnisse den gesamten, nicht abgebrochenen Schulbesuch allgemein machen und zur staatlichen Pflicht machen würden, wenn die Voraussetzung nicht zur Mitwirkung käme, die hier in Frage steht. Und wenn man selbst für die theoretische Kultur sich dieses Zweifels entschlagen möchte, so wird man ihn nicht fallen lassen können für die ethische Kultur.

Digitized by Google

Liesse sich die These durchführen, dass die besseren ökonomischen Verhältnisse an sich und ausschliesslich die Sittlichkeit des Menschen verbessern könnten, so würde diese These zugleich besagen, dass es kein Problem der Sittlichkeit gebe. Der Schein des Wohlverhaltens wäre alsdann nur der Reflex des Wohlbefindens. Damit aber würde nicht bloss die Sittlichkeit zu einer Chimäre; sondern es würde damit auch dem Rechte nicht allein seine ethische, sondern auch seine logische Grundlage entzogen. Die Begriffe der Handlung und des Rechtssubjekts würden ebenso hinfällig, wie der Begriff des Selbstbewusstseins.

In dieser Consequenz liegt der Fehler der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung, der soviel Staub aufwirbelt; mit dem man sich gegenseitig in polemische Distanz versetzt. Besser ist es hier, über die Unklarheit der Stichworte hinweg die innere Verständigung zu suchen und anzustreben. Wenn der Sozialismus eines Marx von seiner hohen geschichtlichen Warte aus die zwingende Macht der materiellen Verhältnisse eindringlich machen will, so wird er unversehens zum Satyriker. Der sittliche Feuergeist spornt seine ganze grosse Arbeit; die theoretische, wie die praktische. Pedantisch ist es, einem solchen Gesandten des Gottes der Geschichte die Sprüchlein der spirituellen Moral vorzuhalten; und ihm zu bedeuten, dass er die Urkraft des Ich verkannt und verleumdet habe. Freilich ist es ein Fehler, den schon Mephisto gezeichnet hat: an Körpern klebt es, die Körper macht es schön. Aber wenngleich das Licht doch immer nur eine besondere Art der Materie ist, so muss der Geist hingegen, zumal der sittliche, zwar in seinem unentrinnbaren Zusammenhange mit der Materie, zugleich aber auch in seinem Eigenlicht erkannt werden. Die materialistische Geschichtsansicht ist ein logischer Fehler; aber es gibt nichts Verkehrteres, als daraus einen ethischen Fehler zu machen. Denn damit muss jede Verständigung unmöglich zu werden drohen. Der Geist des Rechtes und der Sittlichkeit wird aufgerufen; und durch grosse theoretische Arbeit wird seine Beschwörung herbeigeführt. Wie vermessen und wie kleinlich und äusserlich ist es, bei einem solchen Schauspiel in die Scene hineinzurufen: die Schauspieler seien nicht besoldet, sondern sie spielten aus reinem Vergnügen

Digitized by Google

und freiem Willen. Sie sind aber chargiert. Die Frage ist nur, ob sie trotzdem zugleich freien Willen haben, und haben können.

Ein logischer Widerspruch steckt in der materialistischen Geschichtsansicht, den aber der sittliche Geist, der in dieser ganzen Theorie pulsiert, zur Selbstcorrektur bringt. Es ist derselbe Widerspruch, den man auch in dem Grundworte der Gesellschaft, welches diese ganze Bewegung leitet, zu erkennen hat. Es ist, genau genommen, auch nicht richtig, zu sagen, der Begriff der Gesellschaft trete in zwei Bedeutungen auf, einmal als Wirtschaft, und sodann als sittliche Correktur des positiven Staatsbegriffs. Diese beiden Bedeutungen bilden in demselben Begriffe den Widerspruch der materialistischen und der idealistischen Geschichtsansicht. Nach der einen Bedeutung der Gesellschaft wird das Individuum nicht sowohl als ein soziales, als vielmehr als ein ökonomisches Wesen beurteilt und gewertet. Nach der andern Bedeutung hingegen wird der Mensch im sittlichen Sinne als soziales Wesen zum Problem gemacht. Aus der einen Bedeutung entsteht soziale Physik; aus der andern soziale Ethik.

Wie können Beide sich vereinbaren, so dass der Widerspruch gehoben wird? Wie kann derselbe Begriff den Menschen einerseits zu einem Produkt und Facit machen, und als solches beweisen; andererseits aber ihn als einen Faktor proclamieren, dessen Wirksamkeit und Wirklichkeit nur unterbunden wäre; dessen Reich aber die Zukunft bilde? Denn, um es nochmals kurz hervorzuheben, dass der sittliche Begriff der Gesellschaft aufgestellt werden dürfte, ohne den eigenen Wert des Individuums und ohne seine innerste Unabhängigkeit von allen materiellen Verhältnissen als das eigentliche Problem zu behaupten, das ist gänzlich grundlos und gedankenlos. Wer sich auf die These versteigt, dass der Mensch schlechterdings das Produkt der Wirtschaft und des Verkehrs sei, gerade weil er als Producent derselben bedingt und verdingt sei, der hat sich Mephisto verschrieben; der hat den Unterschied zwischen der Materie und dem Geiste und der Sittlichkeit des Menschen preisgegeben. Der Geist des Menschen ist seine sittliche Freiheit. Das ist das eigentliche Problem der Ethik. Und darin ist sie die Lehre vom Menschen.

Digitized by Google

Das Problem der Freiheit unterscheidet sich daher von allen den anderen Problemen, welche in den bisherigen Begriffen enthalten waren. Man kann sagen, der Begriff des reinen Willens bilde eine Grundlegung, welche eine Bedingung der Ethik sei. Liesse sich diese Grundlegung nicht durchführen, so würde der Begriff der Ethik hinfällig; aber man könnte meinen, noch anderweit den Begriff des Menschen feststellen zu können. Und was das Recht betrifft, dem alsdann auch die Handlung und das Subjekt entfielen, so könnte man meinen, auch ohne ethische Begründung das Recht ausbauen zu können. Hier aber bei der Freiheit handelt es sich, so muss es scheinen, weniger um die Ethik als um den Menschen. Welcher Begriff des Menschen bleibt übrig; welches Bild des Menschen kann man sich machen, wenn er durchaus nur geschoben wird, und zu schieben glaubt; wenn seine Freiheit Nichts ist als ein eitler Wahn und eine schädliche Illusion?

Das ist die Schwierigkeit in dem Begriffe der Freiheit. Es hat den Anschein, als ob diesem Problem gar nicht durch die allgemeine idealistische Methodik genug getan werden könne; als ob damit nicht geholfen wäre, wenn die Freiheit als Idee, also als Grundlegung, als Hypothesis der Ethik nachweisbar würde. Man verlangt mehr von ihr, sie soll sich als eine reale Kraft für den lebendigen Menschen bewähren; denn dieser und nichts Anderes steht in Frage. Man sieht, die Freiheit scheint an der Grenze der reinen und der angewandten Ethik zu stehen. Es genügt nicht, sie als Prinzip zu fassen; sie soll zugleich für die Verwirklichung des Prinzips die Befugniss und das Vermögen bedeuten. In dieser gesteigerten Bedeutung ist die schwierige Complication begründet, welche zu allen Zeiten das Problem der Freiheit umgeben; welche ihre Klärung erschwert hat.

Die Freiheit wurde nicht als eine Idee gedacht; sondern, wie alle Ideen, als eine Tatsache; als eine Kraft und Macht. Den geschichtlichen Gegensatz gegen den Materialismus bildet keineswegs der Idealismus, sondern der Spiritualismus. Das macht eben den Streit um die materialistische Geschichtsauffassung so peinlich, dass der Materie nicht die Idee, es sei denn im Worte, entgegengehalten wird; sondern in der Idee ein materiell, wenn auch, wie Kant sagte, überfein gedachter

Digitized by Google

Geist. Als ein solcher Spiritus wird auch die Freiheit gedacht; wie denn Spirits auch bei erleuchteten Geistern sogar in den causalen Mechanismus sich einschleichen. Dieser Seelengeist der Freiheit hat das Problem der Freiheit offen oder versteckt beherrscht; und er hat es verschuldet, dass es nicht zur Ruhe und nicht zur Lösung kommen konnte. Diesem freien Seelengeiste tritt entgegen die Idee der Freiheit, wie Kant sie aufgestellt und aufgerichtet hat.

Kant hatte die Freiheit als Idee, als transscendentale Idee schon in der Kritik der reinen Vernunft ausgezeichnet; ihre Begründung und Darstellung aber haben erst die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft gebracht. Man kann hier an diesem centralen Punkte in die innerste Werkstatt der kritischen Arbeit hineinschauen. Die Entwickelung, welche die Formulierung des Problems in den späteren Schriften der Ethik genommen hat, ist nicht in der geraden Linie erfolgt, welche die theoretische Kritik vorgezeichnet hatte. In der Kritik der reinen Vernunft steht Kant im Banne der alten Metaphysik. Nach ihr ist der Antinomie nicht auszuweichen: entweder Freiheit, oder causale Notwendigkeit. Wird die causale Notwendigkeit als das allgemeine Naturgesetz anerkannt, so kann es keinen Spielraum für die Freiheit geben. Wird die Freiheit anerkannt, so ist das Causalgesetz als Naturgesetz verdächtig. Und der Wunderglaube zeigt genugsam, dass die Freiheit nicht die einzige Bresche bleibt, die in das Naturgesetz geschossen wird.

Kant hat diese Antinomie der alten Metaphysik aufgelöst. Er macht hier seine Unterscheidung wirksam zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich. Wir haben schon in der Logik der reinen Erkenntniss es erwogen, welche grosse Schwierigkeit durch den Begriff des Ding an sich in dem Systeme Kants stecken geblieben ist. Er hat es nicht ins Klare gebracht, woraufhin doch seine ganze Terminologie abzielt: dass das Ding an sich gleich sei der Idee, welche gleich ist dem Prinzip des Zwecks. Wenn daher nach Kants Auflösung der Antinomie die Notwendigkeit auf die Erscheinungen sich beziehe, so bezieht sie sich in diesen auf die verbürgten Gegenstände der Erfahrung und der Wissenschaft. Und wenn dagegen die Freiheit auf das

Digitized by Google

Ding an sich zu beziehen sei, so bezieht sie sich nicht auf Dinge, noch an sich auf Personen, sondern lediglich als eine Idee, also als ein Zweckprinzip auf ein Problem, zu dessen Behandlung sie als die zweckmässige methodische Idee zu erkennen und zu behaupten sei. Einen andern Sinn kann und darf diese Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich, diese Auflösung der Antinomie nicht haben.

Nun ist aber eine neue Schwierigkeit dadurch in die Terminologie Kants bei dieser Frage gekommen, dass es sich doch eben hier nicht allein um eine Grundfrage der Ethik handelt, sondern zugleich um eine Frage der rationalen Psychologie, welche man wie eine Vorfrage der Ethik ansehen kann. In der rationalen Psychologie hat Kant das absolute Ich als die Fehlgeburt eines Paralogismus entlarvt. Um so sicherer fühlte er sich gegen den Verdacht, als ob er bei der Freiheit ein solches Absolutum einlassen könnte. Aber die Terminologie nährte dieses Misstrauen. Es handelt sich um die Frage des Gesetzes. Die Freiheit soll keinen Widerspruch zum Gesetze bilden dürfen. Das Gesetz soll in zwei Richtungen formuliert werden: als das Gesetz der Vorgänge, und als das Gesetz der Handlungen; als das Gesetz der Naturnotwendigkeit, und als das Gesetz der Freiheit. Kant braucht nun aber für den Ausdruck des Gesetzes den Ausdruck des Charakters; offenbar nicht ohne daran zu denken, dass damit der herrschenden Auffassung von dem freien Ich Vorschub geleistet wird. Er gebraucht zwar auch den Ausdruck des Charakters für das Gesetz überhaupt; aber für das Naturgesetz scheint dieser Ausdruck absonderlich; gemünzt muss er auf das ethische Gesetz sein. Damit aber ist eine grosse Schwierigkeit über das ganze Problem gekommen.

Denn der Charakter, als ein angeborener, ererbter Grund des menschlichen Wesens, bildet wahrlich kein geringeres Hemmniss für die idealistische Ethik, wie das absolute Ich der rationalen Psychologie. Der Charakter bildet das unseligste Vorurteil, welches die Paedagogik hemmt, und die Strafrechtspflege scheinheilig macht; und auch die Poesie in das schlüpfrigste Fahrwasser bringt. Der Charakter ist das Widerspiel derjenigen Freiheit, welche die Ethik meint. Wie man im Mittelalter den Wahnsinnigen für besessen hielt, oder den Kropf für

Digitized by Google

den Sitz eines bösen Dämons ansah, einen solchen Aberglauben bildet auch der Charakter. Die Freiheit darf nicht mit dem Charakter in Verbindung gebracht werden. Hier zeigt sich die ungünstige Nachwirkung der mangelhaften Klärung des Ding an sich. Im Charakter war der homo noumenon doch in einer gewissen Dinglichkeit festgehalten. Und jetzt hilft es Nichts, wenn noch so scharf und eindringlich der Unterschied festgestellt wird zwischen dem empirischen Charakter und dem intelligibeln Charakter.

Kant hat mit der denkbarsten Deutlichkeit und schärfsten Nachdrücklichkeit es ausgesprochen, dass der empirische Charakter unfrei sei; also eigentlich des Namens des Charakters verlustig gehe; dass er dem Causalgesetz unterworfen sei. Er hat es rundweg ausgesprochen, dass der empirische Charakter, wenn er erkennbar würde im Regress der Ursachen und Wirkungen, sich alsdann ebenso berechnen lassen müsste, wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss. Es hat doch Alles dies nicht ausgereicht, um seine Freiheitslehre klarzustellen und fruchtbar zu machen. Denn der intelligible Charakter stand wie ein Widerruf im Hintergrunde.

Man beachtete nicht; man erkannte es nicht, dass dieser nicht ein Ding an sich bedeuten dürfe; dass er nur, wie dieses selbst, wie das Noumenon überhaupt, eine Idee zu bedeuten habe, die kein Dasein, sondern nur ein Sein hat, insofern sie einen Zweck verwaltet. Diese Unterscheidung, diese alleinige Bedeutung der Idee trat zurück gegen das Gespenst, als welches der intelligible Charakter wieder heraufzutauchen schien. Man hat es ja bei Schopenhauer genugsam erlebt, wie die alte Metaphysik an diesen Missverstand sich anklammerte. Dieser falsche, dieser gefälschte Charakter wurde als der Grund des menschlichen Wesens ausgegeben; wie der Wille überhaupt zum Weltengrunde gemacht wurde. Dass der intelligible Charakter zum mindesten selbst auch intelligent sein müsse, das übersah man, indem man den Willen, als den Charakter und als das Ding an sich, dem Intellekt entgegenstellte. Doch diese Weisheit sollte ja eben die originale sein.

Ganz andere Wege geht Kant in der Behandlung der Freiheit in seinen ethischen Schriften. Auch hier spricht er sich

Digitized by Google

nicht gänzlich frei und unabhängig von den früheren Erörterungen aus, die doch in der Rücksicht auf die alte Metaphysik sich bewegt hatten; obwohl er eigentlich von diesem Zusammenhange sich abgelöst hat. Der Beweis für diese Ablösung liegt in dem entscheidenden Umstande, dass er für die Freiheit nunmehr einen andern Namen einsetzt, nämlich den der Autonomie. Aber auch damit kann die Schwierigkeit nicht ganz gehoben sein; so müssen wir befürchten; denn er spricht es nicht aus: dass die Autonomie, als ein neuer Begriff, an die Stelle der Freiheit trete, als des Begriffs der alten Metaphysik.

Diese Forderung ist nicht etwa eine äusserliche; denn es handelt sich bei der Autonomie in der Tat um ein anderes Problem, um eine andere Stellung der Frage. Bei der Freiheit handelt es sich um den Ursprung der Handlung; dieser soll einen absoluten Anfang der Handlung bedeuten, der jede andere Art von Ursache ausschliesst. Ein solcher absoluter Anfang der Handlung kann nur gedacht werden im Zusammenhange mit dem absoluten Ich der handelnden Person. Das ist das Problem der alten Metaphysik; das Problem ist daher nicht in erster Linie das der Absolutheit der Handlung, sonden der Person.

Bei der Autonomie dagegen handelt es sich um den Ursprung des Gesetzes. Das Gesetz erst macht die Handlung zur Handlung; nicht die Person, nicht das Ich. Damit ist auch das Interesse am Problem geändert. Es hängt nicht mehr an dem undurchdringlichen Dunkel eines freien Anfangs der Handlung; sondern es wird gerichtet auf die Grundfrage aller echten Wissenschaft, auf die Frage des Gesetzes. Und wenn die Möglichkeit der Ethik, wie Kant dies vornehmlich feststellt, auf der Möglichkeit des Sittengesetzes beruht, so wird dies von jetzt ab zur Frage: welche Bedeutung die Freiheit annimmt aus dem nunmehr gewonnenen Centrum des Gesetzes. So entsteht aus dem Begriffe der allgemeinen Gesetzgebung die Selbstgesetzgebung, die Autonomie.

Diesen Zusammenhang zwischen dem ersten Grundbegriffe des Gesetzes und dem zweiten der Autonomie muss man sich klarmachen, um zu erkennen, dass Kant jenes mittelalterliche Interesse an der Freiheit erledigt und von sich abgeschüttelt hat.

Digitized by Google

Gewöhnlich aber nimmt man den kategorischen Imperativ nur in der ersten Bedeutung, des Gesetzes im Unterschiede von der Maxime; die anderen Fassungen aber, welche die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in herrlicher Klarheit entwickelt, hat man dem Bewusstsein der allgemeinen Bildung entzogen. Sie declarieren die Idee der Menschheit und die politische Idee des Sozialismus. Das sind zwei Ideen, für welche nur noch Fichte Sinn und Herz hatte.

Und doch hatte Kant diese beiden Ideen in einen engen begrifflichen Zusammenhang gebracht, durch welchen eine jede von ihnen in strenger systematischer Terminologie begründet ist. Die Idee der Menschheit bedeutet den Zweckvorzug der Menschheit. Der Zweckbegriff, den jede Idee für ein bestimmtes Problem zu vertreten hat, kommt hier zu inhaltlicher Anwendung. Die Menschheit wird durch den Zweck bestimmt; nicht etwa nur, um irgend eine Frage für die Behandlung zu klären, und zu einer begrifflichen Lösung zu bringen; sondern um ihr in dem Zwecke ihren inhaltlichen Begriff zu geben. Es gibt keinen genaueren Inhalt für den Begriff der Menschheit als den des Zwecks. Der Zweck ist daher der Zweckvorzug der Menschheit. Alle Dinge sind ebenso auch Mittel, wie sie Zweck sein können. Der Mensch dagegen darf nur so weit Mittel sein, als er zugleich Zweck bleibt. Daher ist er Zweck an sich selbst. Kant hat dafür auch den Ausdruck Endzweck gebraucht, der wiederum wegen seines theologischen Anklangs in seiner politischen Pointe nicht aufgefasst worden sein mag. Indessen hat es Kant doch sicherlich hier nicht an aggressiver Deutlichkeit fehlen lassen, wie dies in der dritten Fassung des kategorischen Imperativs für die Idee des Sozialismus unverkennbar hätte werden müssen.

Der Idee der Menschheit gegenüber bezieht sich die Idee der Gesellschaft, die Idee des Sozialismus auf das Einzelwesen des Menschen; und an ihm erst wird der Begriff des Menschen vollendet. Der Begriff des Endzwecks wird jetzt klargestellt als der Begriff des Selbstzwecks. „Handle so, dass Du Deine Person, wie die Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.“ In diesen Worten ist der tiefste und mächtigste Sinn des kategorischen

Digitized by Google

Imperativs ausgesprochen; sie enthalten das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte.

Sie decken die Hohlheit auf, welche die seitherige Kultur mit dem Begriffe des Menschen verbindet, der immer nur, wie es die antike Naivetät des Aristoteles bezeichnet hat, als Werkzeug behandelt wurde, für das Abstraktum der Kultur, welches man jenem Mittel zum Zweck setzte. Dass der Zweck concreter und lebendiger und persönlicher in jeglichem Menschenantlitze bewährt und verwirklicht werden müsse, das wird durch das Abstraktum der Kultur verschleiert. Jene ewigen Worte aber zerreissen diesen Schleier, indem sie die Person von Jedermann zum Zwecke an sich selbst, zum Endzweck, zum Selbstzweck machen. So geht das allgemeine Gesetz über in den Endzweck jedes einzelnen Menschen, als Selbstzweck.

Das ist der neue Sinn der Freiheit. Nicht darum allein dreht sich das Interesse an dem Begriffe der Handlung, ob sie in dem Handelnden einen absolut anfangenden Urheber hat; das ist die metaphysische Frage, die Buridans Esel beantworten mag. Aber dafür schlägt dem modernen Menschen das Herz, ob die Handlung einen absoluten Zweck hat; einen Zweck, für welchen der Mensch nicht nur als Mittel und Werkzeug sich aufreibt; sondern in welchem er, als Mensch, Selbstzweck bleibt; denn der Begriff des Menschen besteht letztlich in dem Zweckvorzug des Menschen. Kein Zweck darf als sittlich gelten, für den der Mensch, der eine wie jeder andere, nur als Werkzeug zu arbeiten hätte; in dem er nicht vielmehr den Zweck seines eigenen Daseins, seines eigenen Begriffs vollzöge; in dem er nicht als Endzweck fungierte. Die Idee des Zweckvorzugs der Menschheit wird dadurch zur Idee des Sozialismus, dass jeder Mensch als Endweck, als Selbstzweck definiert wird.

Wir erkennen so die neue grosse Bedeutung, welche nicht eigentlich durch den neuen Begriff der Autonomie, sondern durch die Fassungen des kategorischen Imperativs das Problem der Freiheit erhalten hat. Aber es ist noch die methodische Wendung dabei zu beachten, welche hierdurch entstanden ist. Indem das Problem von den Gesetzen abgelenkt worden ist auf den

Digitized by Google

Zweck, so ist es dadurch abgelenkt worden von dem ganzen Interesse an der Causalität, welche den Widerpart zur Freiheit bildete. Jetzt zeigt es sich, dass es sich gar nicht mehr um Ursache und Wirkung handelt, sondern vielmehr um Mittel und Zweck.

Es kommt also eigentlich so heraus, dass alle bisherige Behandlung des Problems der Freiheit in einer falschen Fragestellung befangen war. Man fragte nach einer ersten Ursache; und musste Anstoss daran nehmen, dass diese doch immer nur eine letzte Wirkung sein könne. Man soll aber gar nicht nach einer Ursache fragen, also auch nicht nach einer ersten; man soll auf die Correlation von Mittel und Zweck das Interesse richten. Dann wird man erkennen, dass es sich nicht um eine erste Ursache, sondern um den letzten Zweck handelt. Nicht die Wirkung, welche Ursache sei, ist auszuschliessen, sondern das Mittel, welches als blosses, also als absolutes Mittel entlarvt wird. So wird die Freiheit umgedeutet und umgebildet in den Endzweck und Selbstzweck.

Durch diese Methodik, in welcher der neue Inhalt entwickelt wurde, lässt es sich eigentlich noch deutlicher als durch den grossen Inhalt selbst erkennen, dass das Problem bei Kant ein neues geworden ist. Durch den Selbstzweck ist der Begriff der Person begründet worden. Das absolute Mittel erzeugt die Sache. Die Sache hat Wert, das ist Marktpreis; denn der Wert ist der Wert des Verkehrs. Die Person hat keinen Wert; sie hat Würde. Verträgt sich mit der Würde der Marktpreis des Arbeitswertes? Das wird die grosse Frage der modernen Politik und demgemäss der modernen Ethik. Erst später werden wir in die eigene Behandlung dieser Frage eintreten. Hier war dies nur als der letzte Sinn auszusprechen, den Kant seiner Wendung des Problems gegeben hat.

Wenn nun aber gesagt worden war, dass Kant nicht ausdrücklich an die Stelle der Freiheit die Autonomie gesetzt habe, so kann wohl die Frage entstehen, ob er nicht dies nur deshalb unterlassen hat, weil ihm die klare Ueberschau über die durchgreifende Veränderung gefehlt habe, die er vollführt hat. Indessen ist doch noch eine andere Ansicht dabei möglich; und ihre Erwägung ist notwendig. In der Tat ist selbst durch diesen

Digitized by Google

höchsten Wert der Autonomie, welcher dieselbe in Autotelie verwandelt, das Interesse an der Freiheit nicht gänzlich erledigt. Auch in der Autonomie hat Kant selbst andere Fragen mit berücksichtigt, welche in dem Problem der Freiheit enthalten sind. Wir werden daher nicht allein, wie bisher, den Unterschied von Autonomie und Freiheit, sondern auch den Zusammenhang Beider festzuhalten und zu verfolgen haben.

Digitized by Google

Siebentes Kapitel.

Die Autonomie des Selbstbewusstseins.

Der Begriff der Autonomie, den Kant zum Mittelpunkte seiner Ethik gemacht hat, ist ein alter Terminus, der in seiner langen Geschichte nicht ohne Bedeutungswechsel geblieben ist. Bei Herodot bedeutete er die Unabhängigkeit; im Römischen Staatsrechte die Freiheit der Republik im Gegensatze zur Monarchie. In der neuern Zeit wird er seit Herbert von Cherbury auch für die religiöse Freiheit verwendet, und zwar für die des religiösen Bewusstseins. Endlich wird er wieder ein Begriff des Staatsrechts, indem er gleichbedeutend wird mit dem Begriffe der Souveränität. So enthält dieser Begriff eine grosse Vieldeutigkeit; und es könnte scheinen, als ob er sonach als ein Grundbegriff der Ethik sich schlecht empfehle; wenngleich in allen diesen Bedeutungen Beziehungen zur Sittlichkeit nicht zu verkennen sind. Die Nuancen des Begriffs bilden jedoch Abschattungen, welche das Licht zerstreuen, das von einem centralen Begriffe ausgehen muss.

Indessen enthält dieses griechische Wort in seinen beiden Bestandteilen eine methodische Urkraft, wie sie bei den Worten dieser Sprache nicht selten ist. Der zweite Teil des Wortes enthält den Begriff des Gesetzes, an dem, wie wir sahen, der ganze reine Wille hängt. Der erste Teil aber enthält das Grundwort des Selbst. Und schon dieser Bestandteil macht das Wort unentbehrlich und unersetzlich. Dieses Wortes bediente sich Plato überall, um das Wesen der Idee herauszukehren. Es ist das

Digitized by Google

unfehlbare Mittel, den Weg zu bezeichnen, den die Hypothesis zu beschreiten hat. Mit diesem Grundworte der classischen Antike hat sich das Grundwort der neuern Zeit und der neuern Philosophie verbunden und vermählt, so dass das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein wurde. Das Selbst ist im neuern Sprachgebrauche das Selbstbewusstsein.

Das Selbstbewusstsein bedeutet nun aber in diesem Gebrauche mehr das Bewusstsein, welches von dem Selbst ausgeht; oder im besten Falle, welches aus dem Bewusstsein resultiert. Aber das ist ein psychologisches Problem, für welches die Einheit des Bewusstseins einzutreten und einzustehen hat. Hier aber handelt es sich um die ethische Bedeutung, für welche wir den Terminus des Selbstbewusstseins auszeichnen; um das Selbstbewusstsein des reinen Willens. In diesem aber ist das Selbst weder Ursache, noch resultierende Wirkung; sondern Aufgabe. Und nun treten die beiden Aufgaben zusammen: die Aufgabe des Selbst und die Aufgabe des Gesetzes. Es wird daraus die Eine Aufgabe des Selbst aus dem Gesichtspunkte des Gesetzes.

Es kann vor Allem darüber kein Zweifel auftauchen, dass diese Verbindung des Gesetzes und des Selbst unmittelbar dem Willen zu Statten kommen muss; denn das Selbst ist nichts Anderes als das Selbst des Willens; und das Gesetz nichts Anderes als das Gesetz des Willens; das Gesetz, kraft dessen der Wille seinem Begriffe gerecht wird. Diese Wendung auf den Willen ist auch schon in dem griechischen Worte enthalten; denn αὐτονομία würde als Selbstgesetzheit wörtlich zu übersetzen sein. Diese Wendung ins Abstrakte und Allgemeine wird durch unsern Ausdruck der Gesetzgebung bezeichnet, den auch Kant nach der Nuance seines Unterschiedes von dem allgemeinen Gesetze gefühlt und hervorgehoben hat. Wenn daher Gesetz und Selbst sich verbinden, so müssen sie in der Richtung auf die Gesetzgebung sich verbinden. Das Selbst kann sich nur dadurch am Gesetze als Aufgabe bewähren, dass es sich nicht etwa in ein Gesetz versteinert; sondern vielmehr in der Tätigkeit, in der Handlung der Gesetzgebung sich lebendig macht und verwirklicht. Die Autonomie des Selbstbewusstseins bedeutet daher:

Digitized by Google

1. Die Selbstgesetzgebung.

Die Autonomie tritt so zunächst in Gegensatz zur Heteronomie. Und fremd wird ihr Alles, was nicht der Aufgabe des Selbst dient, und unzweifelhaft dieser förderlich ist. Als Heteronomie gibt sich daher vor Allem die Sinnlichkeit zu erkennen, sofern sie als eine ursprüngliche und schöpferische Competenz des wissenschaftlichen Bewusstseins angenommen wird. Das kann sie nicht sein; denn sie steht in Abhängigkeit von den äusseren Dingen, auf deren Dasein und deren Reize sie sich beruft. Sie kann es aber auch für den Willen nicht sein; denn ihre Kraft bleibt im Triebe und in der Begierde stecken; die, wie sehr sie urwüchsig entspringen mögen, dennoch aber auf ein äusseres Objekt übergehen und dadurch dem Selbst entweichen. Daher hat Plato in der Vernunft das Selbst begründet. Und Kant ist hier wiederum der Erneuerer Platons, indem er alle Beweggründe der Begehrung als pathologische Motive von den moralischen Bestimmungsgründen des reinen Willens unterschied. Die Heteronomie ist Pathologie.

Nicht dass die heteronomen sinnlichen Motive als krankhafte dadurch bezeichnet werden sollten; es liegt in dem Worte vielmehr hier die Hervorhebung des Pathos, als des bloss psychologischen Vorgangs, im Unterschiede von seinem ethischen Werte. So wollen wir wenigstens den Unterschied uns zu eigen machen. Alle nur psychologischen Beweggründe, und wenn sie, als solche, noch so normal sind, sind im ethischen Sinne als Affekte zu erkennen. Der Affekt bildet ein Element des Willens; aber er ist nicht der Wille. Die Gesetzlichkeit, welche psychologisch dem Affekte zusteht, darf in keiner Weise verwechselt werden mit dem Gesetze des Selbst.

So vertritt die Vernunft, als das reine Denken, dieser Heteronomie der Sinnlichkeit gegenüber das Prinzip des Selbst. Und so tritt der Rationalismus dem Sensualismus gegenüber, als dem Standpunkte des Egoismus. Die Selbstgesetzgebung wird der Widerspruch zur Selbstsucht. Die Selbstsucht ist der Affekt, den wir hier nicht von der Leidenschaft zu unterscheiden brauchen; sie ist der scheinbar unaufhaltsame sinnliche Trieb. Aber es leben zwei Seelen in dem Ich. Es ist nur die

Digitized by Google

eine, welche das Ich in der Oede der Isolierung sucht; die andere sucht das Wir. Und indem sie diese Richtung nimmt, steuert sie auf das Gesetz; auf das Gesetz des Selbst. Das Gesetz liegt jenseit dieser einsamen Oede des isolierten Ich. Indem aber das Gesetz vom Egoismus befreit, gibt sich die Vernunft als die Befreierin zu erkennen; und der besiegte Faktor ist der psychologische Begriff der selbständigen Sinnlichkeit. So liegt die Heteronomie in der psychologischen Ansicht von der selbständigen Kraft der Sinnlichkeit, den Willen im Sinne der Sittlichkeit zu bilden und auszurüsten. Dieser falsche Begriff, dieser Uebergriff eines angeblichen psychologischen Gesetzes ist es, in dem die Heteronomie liegt.

Wir wissen, die Sinnlichkeit hat doppelte Bedeutung, und erhebt doppelten Anspruch: in theoretischer und praktischer Hinsicht. Und in Beiden ist es der falsche, der unreife und der verkehrte Begriff der Natur, den sie vorhält. Zunächst denkt man, wie wir soeben es betrachteten, an die Sinnlichkeit der Begierde. Mit ihr aber hängt die Stimmung zusammen, das Gefühl, wie es irrtümlich als ein selbständiger Akt genommen wird. Alle diese Momente der Sinnlichkeit sind solche der Willkür und der wechselnden Pläne; sie können es nicht zu der Einförmigkeit und Sicherheit einer Richtschnur und eines Gesetzes bringen. Autonomie, Selbstgesetzgebung kann nur der Begriff der Vernunft vertreten und verbürgen; der daher so der Logik, wie der Ethik, entnommen werden muss; und erst von beiden Instanzen aus der Psychologie zugeführt werden kann.

So ist es also das Vertrauen auf die Vernunft, auf das reine Denken, worauf die Selbstgesetzgebung beruht. Und es ist vor Allem die Annahme des Grundgesetzes der Wahrheit, in dem sie ihre Wurzel hat. Wahrheit bedeutet, wie wir wissen, die Uebereinstimmung von Logik und Ethik in den methodischen Grundlagen. So ist vor Allem als Heteronomie zu erkennen das Misstrauen gegen die theoretische Vernunft, als wäre sie Uebermut und Aberwitz; als könnte sie mit ihren Grundlegungen, die als willkürliche Vermutungen verdächtigt werden, wahres Sein nicht feststellen; und deshalb um soviel weniger sittliche Wahrheit verbürgen. Darum lassen wir das Grundgesetz der Wahrheit voraufgehen. Wir können es jetzt

Digitized by Google

in dem Prinzip der Selbstgesetzgebung wiedererkennen. Das Gesetz des Willens muss in Gemässheit des Gesetzes des reinen Denkens gefordert werden. Die Idee, die Hypothesis muss als das einzig wahrhafte, als das zulängliche und sichere Mittel, Erkenntniss zu begründen, also auch Erkenntniss der Sittlichkeit eingesehen und beherzigt werden.

So ist die Selbstgesetzgebung das Prinzip des Rationalimus nicht nur, sondern genauer des Idealismus. Es ist nun aber auffällig, wie armselig die Geschichte des Idealismus in der Ethik ist gegenüber ihren breiten und mächtigen Zügen in der Logik. Dieses Rätsel wird durch ein anderes Rätsel wenn nicht gelöst, so doch der Lösung genähert. Es ist nämlich auch auffallend, wie arm die Geschichte der Ethik an Prinzipien und Begriffen ist gegenüber der der Logik.

Der Idealismus der Ethik ist gehemmt worden durch die Religion und die Politik, welche das Grundgesetz der Wahrheit verdunkelt und geschwächt haben. Die Religion hat sich allenfalls der Wissenschaft gegenüber gefügt; aber über die Sittlichkeit hat sie sich zum mindesten die Mitverfügung vorbehalten. Und die Politik hat allezeit den ethischen Idealismus als ihre grösste Gefahr betrachtet; und die Selbstgesetzgebung als einen Eingriff in ihre Competenz. Im letzten Grunde beruht darauf aller Widerwille der Positiven gegen das Naturrecht. Dagegen ist allerdings, wenngleich ohne prinzipielle Bewusstheit, alle Reform und alle bahnbrechende Revolution in der Religion, wie in der Politik, ethischer Idealismus. Die Hypothesis der Idee wird zur Hypothese des geschichtlichen Versuchs. Reformen und Revolutionen sind die Perioden der experimentellen Ethik. Daher treten die theoretischen Prinzipien in ihnen zurück.

Dieser mangelhafte Idealismus hat jedoch seinen objektiven Grund hauptsächlich in dem falschen Begriffe der Natur. Wir beachteten dies schon für die psychologische Natur des Menschen. Es gilt aber für die Natur überhaupt. Die Heteronomie kann daher auch geradezu als der Götzendienst vor der Natur bezeichnet werden. Und der Monotheismus bewährt sich auch darin als eine Vorbereitung der idealistischen Sittenlehre; wenigstens insofern ein Urgrund in ihm die Natur, wie die sitt-

Digitized by Google

liche Welt, regiert. Es sind hier doch wenigstens nicht mehr ausschliesslich die Empfindung und die Wahrnehmung, welche den Horizont begrenzen. Von dem Glauben an die Alleinherrschaft der Sinnlichkeit wird hier doch wenigstens der Geist befreit; und so kann allmählich das reine Denken vordringen, und die Schöpfungen der sittlichen Vernunft ins Leben rufen. Die Uebermacht der Natur muss vor Allem erschüttert werden.

So geht im inneren Zusammenhange der Begriffe der Naturalismus über in den Historismus, der der Naturalismus der Geschichte ist. Der psychologische Begriff der Erfahrung wird der Tyrann. Die Geschichte wird als Natur gedacht. Daher herrscht die Vergangenheit. Sie nimmt das Ansehen der Ewigkeit an. So bildet Rousseau eine innerliche Vorbereitung zu Kant. Er ändert den Begriff der Natur; er zerstört den Einklang von Natur und Geschichte, von Natur und Kultur. Das Inventar der geschichtlichen Erfahrung kann sich nicht messen mit dem ewigen der Natur. Auch hier bleibt die Unreife des Naturalismus. Aber es ist doch nicht mehr die platte Sinnlichkeit, welche das Bild der Natur hervorbringt; es ist eine Macht des Denkens, wenngleich nicht des reinen, welche hier ähnlich, wie im Monotheismus, wirksam wird. Und diese Wirksamkeit der Phantasie ist von einer grossen Fruchtbarkeit geworden. Das ist ja eben die tiefe Kraft des Idealismus, dass er auch die aesthetische Vernunft zur aesthetischen Selbstgesetzgebung zu erwecken vermag. Die Kräfte wirken, wenngleich sie nicht immer als Prinzipien erkannt werden, in der echten Kunst. Und Rousseau war zwar keineswegs ein Philosoph, aber ein echter Poet.

Die Verbindung, die innerliche Verwandtschaft der schöpferischen, der selbstgesetzgebenden sittlichen Vernunft mit der echten Kunst hat nun aber auf einen verhängnisvollen Abweg geführt. Wir haben es bereits beachtet, dass die Aesthetik erst durch Kant ein vollbürtiges Glied des Systems der Philosophie geworden ist. Reflexionen über die Kunst, insbesondere über ihre Wirkungen auf das empfängliche Gemüt haben aber freilich nicht gefehlt. Wertvoll sind besonders die der Engländer, die der Welt ja den Homer des Dramas gebracht haben. Bei Shaftesbury ist der innigere Zusammenhang zwischen aesthetischer und ethischer Reflexion erkennbar, wie er in dem Anklang

Digitized by Google

an Platon entsteht. Es ist, als ob die Engländer für den Mangel des Idealismus sich durch die Verbindung von Ethik und Aesthetik entschädigten; als ob sie durch die Anklammerung an die Aesthetik ihre Ethik sichern wollten. Das Alles ist wohl verständlich; aber ein Fehler ist es und bleibt es, die Ethik auf Aesthetik zu gründen. Das ist Nichts als Heteronomie.

Dieser Fehler ist der Grundfehler in Herbarts Ethik, die bei ihm ein Glied der allgemeinen Aesthetik wird. Es rächt sich da die Vorliebe, welche Herbart für den englischen Sensualismus eigen ist. Aber besonders deutlich wird dieser Fehler als ein solcher der Heteronomie bei Adam Smith, obzwar er nicht schlechthin das indifferente Gefallen und Missfallen, sondern die Sympathie zum Massstab nimmt. Immer ist es der Zuschauer, von dem das Gefallen abgeleitet, und in dessen Beifall auch die Sympathie begründet wird. Die Selbstgesetzgebung erledigt alle diese im Sensualismus wurzelnden Irrungen.

Indessen muss der Idealismus der Selbstgesetzgebung sich klar und reinlich von der Metaphysik aller Art abscheiden. In ihr wird zwar viel Rühmens gemacht von der Eigenmacht des Bewusstseins gegenüber der Materie; aber zum Prinzip der Selbstgesetzgebung wird in ihr dennoch das Selbst nicht erhoben. Es wird gar nicht als ein eigenes Prinzip gedacht; sondern vielmehr durchgängig stets im Zusammenhange mit der Welt genommen. Und die Metaphysik ist stolz darauf, dass sie auf den Zusammenhang mit der Welt ausgeht. Demgegenüber ist zu rügen, dass sie auf diesen Zusammenhang mit der Welt ausgeht. Dass sie das tut, dass sie gar nicht anders verfahren kann, als beide Gesichtspunkte zu vermischen, das ist ihr Fehler und ihr Verhängniss. So muss sie für die Ethik Heteronomie bedeuten. Spinoza macht den Menschen und den menschlichen Geist zu einem Modus der Substanz. In der Einheit der Substanz allein liegt Sein und Wahrheit; und nur in der Beziehung auf die Substanz, die doch nicht nur sein Selbst und überhaupt das Selbst des Menschen bedeutet, nur also durch Heteronomie kann er das Gesetz seines Willens finden und suchen. Es ist immer die Welt, welche für die Beschränkung des Selbst trösten soll.

In dieser religiösen Richtung des Pantheismus liegt immer noch ebensosehr Weltflucht, wie Weltsinn. Bedenklicher wird

Digitized by Google

die pantheistische Metaphysik in der Romantik des Historismus. Hier tritt die Geschichte an die Stelle der Natur; die Zeit überstrahlt den Raum; die geschichtliche Erfahrung wird zum Symbol der Wirklichkeit. Und nicht allein zum Symbol; sondern zum Prinzip der Wirklichkeit. Der Fehler in dem Worte, mit dem Hegel seine Rechtsphilosophie einführt, liegt nicht in erster Linie in dem Nachsatze: „Was wirklich ist, das ist vernünftig". Dieser Teil des Gedankens lässt sich geschichts-philosophisch verstehen und begründen. Lassalle hat nur gefunden, dass es Hegel nicht gelungen sei, aus der Wirklichkeit des Rechts die Vernünftigkeit herauszuarbeiten. Der Vordersatz aber lautet: „Was vernünftig ist, das ist wirklich." Hier springt der Fehler der Heteronomie in die Augen.

Keineswegs ist die Wirklichkeit der Massstab und das Prinzip der sittlichen Vernunft. Keineswegs deckt sich die sittliche Vernunft mit der Wirklichkeit; das Sittengesetz mit den positiven Gesetzen der geschichtlichen Wirklichkeit in Recht und Staat. Hier zeigt sich der himmelweite Unterschied zwischen Hegel und Kant; denn Kant würde sagen: was vernünftig ist, das ist nicht wirklich; sondern es soll wirklich werden. Der Unterschied von Sein und Sollen unterscheidet nicht nur allgemein zwei Welten, sondern hiernach auch die Weltanschauung der pantheistischen Metaphysik von der des ethischen, weil des theoretischen Idealismus; von der Ethik der Selbstgesetzgebung.

Die Metaphysik führt uns zur Heteronomie der Religion. Man möchte aber denken, dass nicht eigentlich und nicht ursprünglich in der Religion der Gegensatz oder wenigstens der Widerspruch gegen die Autonomie liegen müsse, als vielmehr in der Theologie. Worin besteht zwischen Beiden der Unterschied? Wir sehen von der geschichtlichen Gestalt der Theologie hier füglich ab; wie sie in der Gestalt einer Wissenschaft auftritt, während die Religion an sich immer Mythos bleibt. Doch dieser Unterschied geht uns hier nichts an, ausser sofern er unwillkürlich der gesuchten Antwort dient. Die Religion sucht immer nur Gott, wie verschieden immer sie ihn denken, und deshalb suchen mag. Die Theologie dagegen will dieses Denken und Suchen Gottes bestimmen und gestalten; sie will

Digitized by Google

Erkenntniss Gottes sein; wenngleich sie bisweilen diese Erkenntniss nur als Glauben geltend macht. Immer ist es das Denken über Gott, das ihren Inhalt bildet.

Da nun aber die Theologie das Denken über Gott bestimmen und regeln will, so ist sie genötigt, Gründe und Grundlagen für diese Bestimmung und diese Regelung aufzusuchen und festzustellen. Woher aber soll sie solche Grundlagen nehmen? Die Vernunft ist ihr entrückt; diese geht nur auf die Welt. Zwar wird sie nicht gänzlich verschmäht; der ontologische Gedanke widerspricht diesem Verdachte. Aber die Scholastik war keineswegs gewillt, es bei dem Wissen von Gott bewenden zu lassen, welches das ontologische Denken gewährt. Es handelt sich ja auch in der Theologie nicht allein um die Existenz Gottes; diese bildet das Anliegen der Religion. So kommt es, dass das Denken über Gott zur Grundlage empfängt das Denken Gottes. Die Vernunft mit ihren Gesetzen kann nicht die Gesetze für das Denken über Gott enthalten. Gott würde so in den Inhalt und in den Machtbereich des menschlichen Denkens eingehen. Das ontologische Problem war auch für die Scholastik verhängnissvoll. Und Descartes musste sehr gewagte Kunstgriffe anwenden, um der eminenten Ursache eine besondere Bedeutung beizulegen.

Das Denken über Gott musste also geregelt werden durch das Denken Gottes selbst. Woher aber nimmt die Theologie die Befugniss, das Denken Gottes zu erkennen? Es wäre niemals der religiösen Freigeisterei überlassen geblieben, in dieser Anmassung die Selbstironisierung zu erkennen; man würde an der Blasphemie, die darin liegt, Anstoss genommen haben, wenn hier nicht die Theologie mit der Religion zusammenginge. Diese aber geht hier besonders auf den Mythos zurück. Offenbarung, Emanation und alle die Ausdrücke der Selbstentfaltung des Absoluten bleiben innerlich unbefremdlich und unanstössig; denn man fordert die Selbstentfaltung, die Selbstdarstellung des Absoluten. Anstössig kann nur die einzelne sinnliche Erscheinungsform sein; das Problem der Offenbarung dagegen ist ein natürliches, ein notwendiges. Das ist der Sinn Gottes, dass er erscheint; dass er sich offenbare. Darin liegt in der Tat an sich noch nicht der Zwang der Heteronomie. Dieser

Digitized by Google

entsteht erst durch die Praecisierung des Denkens zum Worte.

Das Wort Gottes wird zur Urkunde vom Denken Gottes. So wird das Wort Gottes ein Analogon zu den Gesetzen und Prinzipien der wissenschaftlichen Vernunft. Dadurch entsteht der unausgleichbare Gegensatz zwischen Ethik und Theologie, der als ein solcher zwischen Ethik und Religion gedacht wird. Hier entsteht auch der Gegensatz zwischen der Bildung des geschichtlichen Bewusstseins und der theologischen Religion. Dass Erleuchtungen menschlicher Geister von Gott ausgehen können, daran nimmt die geschichtliche Bildung keinen Anstoss; Offenbarungen werden den begrifflich geforderten Emanationen des Absoluten gleichgesetzt; aber dass der Wortlaut, dass der Buchstabe in solchen Offenbarungen festgelegt würde, dagegen sträubt sich das gebildete Bewusstsein; und es wird hierin durch das religiöse, nicht theologisch verkrümmte und verhärtete nur bestärkt. Ohnehin widerspricht der Fortgang solcher Offenbarungen der Geschlossenheit dieses Wortes. Die neue Offenbarung muss wie ein Nachwort erscheinen. Und welches Wort Gottes, das man als Einheit betrachtet, kann sich als ein einheitlich entstandenes darstellen und behaupten? Wird nicht vielmehr Gottes Wort in jeder Einheit als ein allmählich entstandenes Werk einer nationalen Literatur nachweisbar? Aber auch abgesehen von dem Literarischen muss jede Religion so viel Ignorierungen, Deutungen und Idealisierungen an ihrem Worte Gottes vornehmen, dass es überall einer offenkundigen Correktur unterzogen wird. Wenn dennoch die Theologie auf die geschichtlichen Tatsachen und auf die literarischen Urkunden, in welchen die Tatsachen enthalten sind, als auf Gottes Wort sich beruft, so muss diese Art von Theonomie als Heteronomie bezeichnet werden.

Auch in der praktischen Moral nährt dieser Aberglaube vom Worte Gottes alle Scheelsucht und alle Missgunst, mit der schon die Nationen in ihren Literaturen sich gegenseitig zu bespiegeln pflegen; geschweige alle die Intoleranz, Ungerechtigkeit und Gehässigkeit, welche die Selbstsucht in den verschiedenen Religionen, ja in den Sekten und Parteien derselben Religion erregt und aufstachelt. Aber der Begriff der Literatur, menschlich

Digitized by Google

und wissenschaftlich, wie er ist, hat auch hier Hilfe gebracht. Und unser Herder darf hier als sittlicher Befreier genannt werden. Der Sinn für die Weltliteratur hat die Sympathie für die Völkerstimmen erweckt, und damit dem Eigensinn und dem Eigendünkel entgegengewirkt. Die vergleichende Literatur hat die Idee der Humanität neu belebt, und ihr in der Poesie der Völker einen reichen Inhalt erschlossen. Die vergleichende Literatur hat den Sinn für vergleichende Religionswissenschaft erweckt; und ohne diesen lebendigen Sinn der Toleranz, ja der Sympathie für Alles, was in der Tendenz der Religion sich bewegt, für alle Religionen, ohne diesen Horizont der literarischen Humanität gibt es für den gelehrten und gebildeten Menschen keine wahrhafte Religiosität. Die Meinung von der Absolutheit der eigenen Religion ist aus dem Standpunkt der wissenschaftlichen Bildung Aberglaube, da es Mythos nicht sein kann; und aus dem Gesichtspunkte der Religion Eifersucht, Neid und Menschenhass, die alle Symptome des schlechten Gewissens sind.

Die Heteronomie, welche das Wort Gottes bildet, geht daher nur gegen die Theologie; nicht aber eigentlich auf die Religion. Daraus ergibt sich eine sehr wichtige Folgerung: die Heteronomie richtet sich nicht gegen die Idee Gottes. Der Grundgedanke jeder echten Religion, Gott zum Urheber der Sittlichkeit zu machen, bildet keineswegs einen Widerspruch gegen die freie sittliche Vernunft. Wenn man, sofern man Gott denkt, seine Offenbarungen für unausbleiblich hält, wie könnte man diese Offenbarungen als etwas Anderes denken, denn als Sittlichkeit? Und was könnte Gott überhaupt, als der Gott der monotheistischen Religion, Anderes zu leisten und überhaupt zu bedeuten haben als die Gewährung und die Gewährleistung der Sittlichkeit?

Gerade die Verbindung der Religion mit der Philosophie, welche ihre eigenen, von der Theologie sich unterscheidenden Wege ging, strebte in der Tendenz des Pantheismus eine Vereinigung von Gott und Mensch für die Sittlichkeit an. Schon die Seele enthält in der Ursprache der Religion diese Vereinigung. „Wahrlich Geist ist im Menschen, und die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig.“ So vereinigt Hiob den Menschen mit

Digitized by Google

Gott in der Seele und in der Vernunft. Philo konnte sich daher an diesem centralen Punkte der griechischen Anschauung ungezwungen anschliessen, indem er den Logos als die Vermittlung zwischen Gott und Mensch anerkannte und auszeichnete. Der Logos hat wahrlich nicht die Theonomie befestigt.

So sehen wir, dass nicht in Gott der Grund der Heteronomie gelegen ist, sondern lediglich in dem fixierten Worte Gottes. Dass Gott die Sittlichkeit fordert; ja selbst als der Urheber der Sittlichkeit gilt, daran ist, genauer bedacht, kein Anstoss zu nehmen; wenn nur darum die Ethik ihren eigenen Weg und ihre eigene Methode nicht aufgibt. Es ist in dieser Methodik aber keineswegs die Weisung enthalten, dass das so erzeugte Sittengesetz einen Gegensatz oder gar einen Widerspruch bilden müsse gegen den Gedanken, der alle Sittlichkeit in Gott gründet. Wenn nur die Sittlichkeit, und sie allein gefordert wird; ihre Zurückführung auf Gott ist an sich nicht Heteronomie. Wird doch eigentlich dadurch der Unterschied zwischen Gott und Mensch aufgehoben, so dass Ein Gesetz Beide bindet. „Heilig sollt Ihr sein; denn heilig bin ich, Euer Gott." „Seid vollkommen, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist." Es ist, als ob der Monotheismus sich selbst in Pantheismus aufhöbe; als ob in der Sittlichkeit der Unterschied zwischen Gott und Mensch verschwinden sollte.

Diese Consequenz zieht die Religion nicht; und es steht hier nicht in Frage, ob sie sie ziehen müsse. Vielmehr haben wir es schon mehrfach erwogen, dass der Pantheismus eine zweideutige Wahrheit bildet. Hier aber hat Schiller seinen frühern Enthusiasmus für Spinoza in sein Studium Kants hineingetragen. „Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen" so hat Schiller die Autonomie als Widerspruch gegen die Theonomie populär gemacht. Indessen ist dieses pantheistische Wort eine Ueberspannung des Dichters, welche mit seiner Ueberspannung der aesthetischen Erziehung und der Aesthetik überhaupt zusammenhängt. Aus dieser Ueberhebung des aesthetischen Sinnes ist ja aber auch bei ihm der verräterische Satz entstanden: „Lernet edler begehren, damit ihr nicht nötig habt, erhaben zu wollen." Danach aber würde es nicht dabei zu verbleiben haben, die Gottheit in den Willen aufzunehmen; denn dieser soll unnötig

Digitized by Google

werden. Die Gottheit müsste danach vielmehr in das Begehren aufzugehen haben. Damit aber würde allerdings wieder ein bedenklicher Unterschied zwischen Gott und Mensch zum Problem werden. Denn das Begehren ist auch den Tieren eigen; und selbst das edle Begehren soll ihnen nicht ganz fremd sein. Sollte es etwa auch auf die Gottheit sich erstrecken? Der reine Wille ist dagegen gar nicht der erhabene Wille; und er bedarf dessen nicht, dass er durch die Aufnahme der Gottheit erfüllt werde.

Man sieht immer deutlicher, dass die Heteronomie ihre Spitze nicht gegen die Idee Gottes richtet; nur das Wort Gottes in seiner dogmatischen Fixierung erhebt einen Anspruch, bei dem die Sittlichkeit unvermeidlich Heteronomie werden muss. Daher ist der Buchstabenglaube der alte unversöhnliche Feind des religiösen Rationalismus aller Zeiten. Indessen darf auch hier der Gegensatz der Ethik nicht über den Widerstreit der Methodik hinaus gespannt werden; sonst stellt sich ein anderer, nicht minder schwerer Fehler der allgemeinen wissenschaftlichen Methodik für die Ethik ein; ein Fehler, der den Begriff der Autonomie selbst äusserlich und hinfällig macht.

Das dogmatisch fixierte Wort Gottes ist freilich ein Widerspruch gegen die Autonomie. Sollte aber etwa darum die sittliche Erwägung und Selbstbelehrung den Lehren der Sittlichkeit schnurstracks aus dem Wege gehen, welche in den religiösen Urkunden enthalten sind? Das kann doch unmöglich die Selbstgesetzgebung bedeuten sollen, dass das Selbst durch die religiöse Literatur schlechterdings gehemmt, oder gar vernichtet würde. Wäre dies der Fall, so würde dann allerdings nicht allein das Wort Gottes, sondern auch der Begriff Gottes der autonomen Ethik widersprechen. Wenn dies aber nicht der Fall ist, so kann es auch keinen Widerspruch gegen die Selbstgesetzgebung bilden, dass ich den sittlichen Inhalt der gesamten religiösen Literatur erforsche, erlerne und auf seinen sittlichen Reingehalt zu prüfen habe.

Das Wort Gottes kann nicht schlechter zu stellen sein als jedes andere Produkt der moralischen Literatur; wie es sich in der Geschichte, in der Poesie und Kunst überhaupt, endlich auch in der politischen und rechtlichen Literatur darlegt. Ja nicht allein von der populären und beiläufigen Moral gilt diese natür-

Digitized by Google

liche Voraussetzung, welche übrigens **Sokrates** in seinem Grundsatz aufnahm, indem er die Tugend als ein **Lehrbares** (διδακτόν) erklärte, weil sie ein Wissen sei; sondern auch auf die Wissenschaft der Ethik ist diese Forderung pünktlich anzuwenden. Auch sie muss in ihrer gesamten Geschichte, wie sie in ihren literarischen Produktionen sich vollzieht, gründlich und gewissenhaft studiert werden. Wenn die Tugend ein Lehrbares ist, so ist sie eben auch ein **Lernbares**; etwas was erlernt, studiert, geprüft und also auch stellenweise an- und aufgenommen werden muss. Sollte diese natürliche Forderung der literarischen Sittlichkeit etwa der Autonomie widerstreiten? Dann würde sie einer eiteln, unsittlichen Originalitätssucht Vorschub leisten, welche in der Originalität quand-même die Gewähr des Selbst sieht. Dann würde man auf die Bahn des Eigensinns und des Dünkels durch sie geleitet werden, ein eigenes Sittengesetz sich auszutüfteln; oder aber, wofern dies doch eben schwerlich auszuführen ist, eines der vielen alten mit einem neuen Aufputz zu versehen, um es, da es doch einmal nötig sei, zu einem neuen, soweit es angeht, auszustatten. An Beispielen fehlt es gerade unserer Zeit am wenigsten für diese falsche Originalität, welche inhaltlich zu einer falschen, hohlen, innerlich unwahren, weil allen natürlichen und geschichtlichen Leitungslinien der Moral widersprechenden, angeblichen Ethik führt.

Von hier aus lässt sich auch die zweideutige Stellung beurteilen, welche der **Pietismus** einnimmt. Sicherlich ist er von heilsamer Einwirkung gegenüber der Starrheit der kirchlichen Dogmen und Gebräuche. Sicherlich ist auch die sittliche Selbständigkeit und Energie durch ihn gefördert worden. Ist doch auch **Kant** aus der Erziehung des Pietismus erwachsen. Dennoch aber darf die Gefahr nicht übersehen werden, die in seiner Tendenz zum Parteiwesen und zur Sektenbildung liegt. Die Religion, als Gesamtheit und als Gemeinde, kann niemals gänzlich des Staates entraten, in dem doch nun einmal die Probe auf die Gesundheit und Wahrhaftigkeit der religiösen Sittlichkeit gemacht werden muss. Der Pietismus dagegen operiert mit der Zweideutigkeit der Gesinnung und der eigenen Erleuchtung; er bringt dadurch einen Ueberschwang in das Gemüt und eine Ueberspanntheit in das Individuum, welche nur den allzu gefährlichen

Digitized by Google

Schein des Selbst annimmt; welche jedoch der Selbstgesetzgebung durchaus widerspricht. Denn die Gesetzgebung wird hier eben nicht mit dem Begriffe des Selbst untrennbar verknüpft.

Aus allen diesen Erwägungen ist ein Schluss zu ziehen, dessen Inhalt sehr auffällig erscheinen dürfte. Es ergibt sich nämlich daraus, dass der Begriff der Autonomie von grossen und schweren Unklarheiten behaftet ist; oder um es deutlicher noch auszusprechen, dass er noch gar nicht zur genauen Klarheit gebracht und ausgeführt ist.

Der Fehler, welcher in dem Begriffe der Autonomie bei Kant stecken geblieben ist, besteht darin, dass das Selbst dabei als gegeben, als schon vorhanden, als seiend angenommen und vorausgesetzt wird; dass es sich in den sittlichen Handlungen, als seinen Manifestationen, nur darzulegen und darzutun habe. Das ist der methodische Fehler. Das Selbst ist keineswegs und in keiner noch so idealen Gestalt vorher vorhanden, bevor es sich darlegt, und es hat sich keineswegs nur darzulegen; sondern es hat sich erst zu erzeugen. Und es kann sich nur erzeugen in der Gesetzgebung. In dieser und kraft dieser entspringt die Handlung. Sie bildet den Fortschritt, den wir jetzt entwickeln.

Die Handlung ist nicht mehr lediglich die Entfaltung des Selbst; sondern sie ist bedingt durch die Gesetzgebung, welche die Gesetzgebung des Selbst ist, so dass auch das Selbst bedingt ist durch die Gesetzgebung. Also die Selbstgesetzgebung ist nicht etwa die Gesetzgebung aus dem Selbst, sondern zum Selbst. Auf die Gesetzgebung kommt es an; in ihr erst bezeugt sich das Selbst; in ihr erzeugt es sich. Der Gedanke der Autonomie geht also nicht dahin, dass das Gesetz vom Selbst ausgehen müsse. Aber auch darin ist sein Zielpunkt nicht ausgesprochen, dass das Gesetz zum Selbst hinführe und hinausführe. So wichtig dieser Unterschied ist, und so sehr er allein schon die bisherige Ansicht von der Autonomie ändert, so muss der eigentliche methodische Sinn des Gedankens doch noch anders gefasst, und zwar auf die Gesetzgebung gerichtet werden.

Das Selbst muss in Gesetzgebung sich vollziehen; nur so vollzieht es sich. Das ist der schärfere Sinn des Begriffs der Selbstgesetzgebung. Gesetzgebung fordert das Recht und den Staat in die Schranken. In ihnen, in der juristischen

Digitized by Google

Person, die durch sie vollzogen wird, erkennt das Selbst sein Urbild einer moralischen Person. So wird die Gesetzgebung zum Monopol der Sittlichkeit. Kein Gott kann sie ersetzen; keine Natur; keine Macht der Geschichte. Das Alles ist Mystik, welche nimmermehr zu einem wahrhaften sittlichen Selbst verhilft. Die Gesetzgebung allein erzeugt das Selbst der sittlichen Handlung, des geschichtlichen Daseins.

Innerhalb der geschichtlichen Fruchtbarkeit der Gesetzgebung kommt dagegen das Selbst zu seinem lebendigen, nicht schattenhaften Eigenwerte. Kein Individuum, keine Persönlichkeit darf absoluten Wert für und über das sittliche Selbst behaupten. Die Gesetzgebung ist die Obliegenheit jedes sittlichen Menschen; und nur in dieser ununterbrochenen Beziehung auf die Gesetzgebung, welche für das Selbst besteht, kann das Selbst zur Erzeugung kommen. Selbst und Gesetzgebung bilden eine notwendige Correlation. Heteronomie ist es, einen andern Menschen, und wäre er der grösste Weise und der unzweifelhafteste Wohltäter des Vaterlands und des Menschengeschlechts, als den Träger und Urheber der Gesetzgebung zu machen, die unabtrennbar ist von dem Problem, von dem Begriffe des Selbst, auf welches ich mein Selbstgefühl zu beziehen habe, wenn es zum ethischen Selbstbewusstsein ausreifen soll. Jetzt habe ich nicht mehr zu befürchten, dass dieses Selbst unter die Zweideutigkeit des Egoismus fallen könnte; die Gesetzgebung befreit es von diesem Verdacht der Isolierung, und von dieser Gefahr der Verödung.

Der Fehler des Egoismus enthüllt sich auch hier als der der Verwechselung von Psychologie und Ethik. Die Psychologie kann in den Schein verlocken, dass das Ich als eine wirksame Potenz fix und fertig vorhanden wäre; oder allenfalls sich von seinem festen Kerne aus nur auszubauen hätte. Gegen dieses Vorurteil glaubt man, sei kein anderes Kraut gewachsen, als welches Hume entdeckt habe, dass das Ich nur eine Versammlung von Vorstellungen bedeuten könne. Höchstens gesteht man es zu, dass Kant die Fehlschlüsse der dogmatischen, metaphysischen Psychologie aufgedeckt habe. Indessen ist durch alle diese Vorstösse gegen die unkritische Psychologie die Frage nicht zur Entscheidung gebracht. Die Entscheidung liegt in der

Digitized by Google

Ethik, als einer selbständigen Disciplin des Systems; als einer Philosophie mit eigenem, reinem Inhalt. Die Ethik des reinen Willens, des reinen Selbstbewusstseins; desjenigen Selbstbewusstseins, welches durch die Selbstgesetzgebung sich vollzieht; diese Ethik des Selbst macht die Ethik souverän der Psychologie gegenüber. Das gilt von der bisherigen Psychologie; von der Psychologie in unserem Sinne ist vorauszusetzen, dass in ihr die Einheit des Bewusstseins einen andern Sinn empfängt, als welcher dem Selbstbewusstsein der Ethik zusteht.

Diese Bedeutung der Einheit des Bewusstseins, welche wir in Aussicht nehmen, fehlt nun aber, wie wir mehrfach gesehen haben, gänzlich bei Kant, der sie sogar nur auf einen Teil des theoretischen Bewusstseins einschränkt. Indessen ist es nicht dadurch verhindert worden, dass die Autonomie bei Kant nicht klar und ausdrücklich als die Gesetzgebung zum Selbst ausgeführt wurde; sondern es hat hier der intelligible Charakter sich als Hemmniss erwiesen. Zwar ist er nur eine Idee; aber er wird nicht als solche in strenger Nachdrücklichkeit und Einschränkung bezeichnet. Vielmehr steht er immer unter dem Nimbus des Ding an sich, und scheint so, als homo noumenon, die Person zu umstrahlen. Immer wird er, wenn nicht selbst als Person, so doch wenigstens als ein Gesetz gedacht welches, als solches, seiend ist. Durch dieses intelligible Sein entgleitet jedoch dem Selbst der Autonomie der Charakter der Aufgabe, der doch allein der Idee beiwohnen kann. Und so entsteht und befestigt sich die Illusion, als ob der Autonomie g nug getan würde, wenn ich nur aus mir selbst das Sitten esetz schöpfe; wenn ich es nur nicht von fremden Mustern entlehne, und ihnen nachahme; wenn ich mich nur als den freien, unabhängigen, schöpferischen Urheber des Sittengesetzes betätige und bezeuge.

Im Grunde aber ist dieser Bedeutung der Autonomie schon durch die Methode der Reinheit Genüge geleistet. Durch diese Selbständigkeit ist der reine Wille bedingt; und ebenso das reine Gesetz; ebenso die reine Handlung; und endlich auch das reine Selbstbewusstsein. Die Selbstgesetzgebung entwickelt nun aber die Reinheit zu der Höhe und Praegnanz, dass das Selbst als kraft der Gesetzgebung sich vollziehend nunmehr erkannt

Digitized by Google

wird. Dadurch erst wird der Zusammenhang zwischen dem reinen Willen, der reinen Handlung und dem reinen Selbstbewusstsein geschlossen. Bei Kant hingegen bedeutet die Autonomie im Grunde doch nur die Freiheit der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit. In der Vernunft liegt das Selbst. Die Vernunft vertritt das Ding an sich des intelligibeln Charakters, der das Gesetz, die Gesetzgebung ermöglicht und vollzieht. Das Selbst wird nicht in die Aufgabe aufgelöst.

So wird es verständlich, dass die Autonomie bei Kant und bei Schiller, der sie besonders populär gemacht, zunächst die politische Freiheit zu einer ethischen Bedeutung bringt, die ihr vorher noch nicht zuerkannt war. Spinoza ist in diesem wichtigen aktuellen Punkte theoretisch, wie praktisch, unklar. Die Sicherheit dagegen, mit welcher Kant alle die schönen angeblichen Prinzipien der Glückseligkeit und der Vollkommenheit einfach als Heteronomie abweist, und Nichts als sittliches Grundgesetz gelten lässt als nur die Autonomie, das ist ein Schlag gegen den wohlwollenden Absolutismus aller Art, wie er noch niemals geführt worden war. Eine solche durchgreifende Anwendung auf die praktische Politik dürfte auch Platons Republik nicht enthalten. Aber freilich den Zusammenhang mit dem Rechte hat Kant nicht im Auge behalten; nicht ins Auge gefasst. So hat er auch das Selbst nicht als die Aufgabe derjenigen moralischen Person erkannt, welche in der juristischen Person vom Rechte entwickelt wird.

Mehr aber noch als die politische Freiheit ist die aesthetische durch diese Autonomie begründet und beleuchtet worden. Es besteht ein innerlicher Zusammenhang zwischen Kants Ethik und seiner Errichtung der Aesthetik. Schon die Natur-Teleologie hat diesen Zusammenhang erschlossen. Von ihr aus hat sich Goethe zu Kant hingefunden. Es ist die Freiheit in der Kunst, die sich so für ihn, wie für Schiller, aus einem tiefen Grunde ergab. Das Land der Freiheit stellt sich vorzugsweise dar im Reiche der Kunst. Es ist das Reich der Schatten, wo die reinen Formen wohnen. Die Idee ist hier vornehmlich die Gestalt, und als solche göttlich unter Göttern. Der Menschheit Götterbild steigt auf. Die Schöpfung

Digitized by Google

der Idee ist das Werk des Genius; und die Freiheit des Genius verwirklicht so das Gesetz der Freiheit. Die aesthetische Freiheit soll daher die Erziehung und Vorbedingung bilden zur sittlichen Freiheit.

So ist die Autonomie, als schöpferische Freiheit, in unserer classischen Poesie das Sinnbild nicht nur, sondern die Triebkraft der geistigen Kultur geworden; so weit sie nicht durch den innern Rückgang der letzten Jahrzehnte verdunkelt, verkrümmt und verderbt worden ist. Aber darin zeigt sich sogleich die Einseitigkeit, welche die absolute aesthetische Kultur nicht zu überwinden vermag. Ohne wahrhafte Freiheit in der sittlichen Kultur, die sich vorab in der religiösen Unbefangenheit zu erkennen gibt; und ohne dass die ethische Freiheit in einer tiefen Aufrichtigkeit und Rückhaltlosigkeit der Politik sich kundgibt, muss der aesthetische Sinn verfallen. Die Klarheit, das sicherste Kennzeichen aesthetischer Wahrheit, zerfliesst in Symbolismus; und über den allerlei Bedeutungen, welche das falsche Kunstwerk darstellt, waltet entweder der steife, aber feierliche Trotz einer Unsittlichkeit, die als Freiheit gilt, weil sie die Scheu abgelegt hat; oder aber es kichert aus ihnen die Frivolität heraus, für die es kein Gesetz und keine Wahrheit gibt.

Die wahre Kunst hat die Ethik immerdar zur Voraussetzung. Und die Ethik muss die Selbstgesetzgebung schaffen. Die Ethik darf aber auch den Zusammenhang mit der Metaphysik nicht behalten, der im absoluten Ich liegt. So wird es verständlich, dass Schiller, obwohl er über das Osmannstädter Ich spottete, dennoch auf Fichtes Ich sich einlassen konnte. Das Ich der Ethik aber ist und bleibt Aufgabe. Aus einer Aufgabe heraus kann man nicht producieren; nur an ihr und in ihr lässt sich schaffen; ihre Lösung schaffen; welche jedoch stets wieder von Neuem Aufgabe wird.

So hat es sich denn immer klarer herausgestellt, dass die Selbstgesetzgebung nicht schon das Selbst zur Voraussetzung hat; sondern dass in der Gesetzgebung erst die Aufgabe des Selbst klar hervortritt, um den Entwicklungsgang ihrer Lösung zu beschreiten. Wir haben schon mehrfach die methodische Bedeutung welche der Gesetzgebung zusteht, gegenüber der Handlung, dem Willen und dem Selbstbewusstsein erwogen. Wenn der Sokratische

Digitized by Google

Gedanke durchgeführt werden soll; wenn Tugend Wissen ist, nicht auf der Gunst der Natur (εὐφυΐα) beruht; noch in Uebung und Routine besteht; noch als Temperament abzutun ist, so kann allein der Begriff der Gesetzgebung den Ausschlag geben. Die Gesetzgebung macht es deutlich, dass nur die juristische Person das sittliche Selbstbewusstsein zu bedeuten und darzustellen vermag.

Indessen auch damit wird nur erst ein Schritt in dem Vollzug der Methode des reinen Willens gethan. Der Schritt beginnt die Bahn, die zu dem Ziele hinführt, welches in dem Selbst der sittlichen Person vorgesteckt ist. Wir müssen jetzt aber die weiteren Schritte suchen. Freilich müssen sie mit dem ersten Schritt zusammenhängen; denn die Bahn wird als eine gerade Linie zu denken sein. Aber wir müssen jetzt uns an den Begriff der Handlung halten; denn von der Handlung wird es abhängen, ob das Ziel erreicht wird; die Handlung wird die weiteren Schritte zu vollziehen haben. Wir hatten sie bisher nur als reine Handlung ihrem Begriffe nach betrachtet; wie das Selbstbewusstsein durch sie bedingt wird. Jetzt aber kommt es darauf an, ihr Verhältniss zur Gesetzgebung klarzustellen. Da handelt es sich nicht mehr nur um das Problem des Gesetzes, wie es von der reinen Handlung lösbar wird; sondern es gilt jetzt, den einzelnen Inhalt des reinen Willens zu bedenken und zu bestimmen, wie er das Problem der Gesetzgebung bildet.

Das reine Gesetz kann man als ein allgemeines Sittengesetz denken, in dem die einzelnen Inhalte zwar enthalten sein müssen, aber als einzelne nicht entfaltet zu sein brauchen. Diese Rücksicht auf den einzelnen Inhalt drückt sich in dem Worte Gesetzgebung aus, während das Gesetz auf den allgemeinen Inhalt hinweist. Diese Beziehung auf den einzelnen Inhalt wohnt auch der Handlung inne. So stehen die Handlung und die Gesetzgebung zusammen; so gehen sie zusammen, um das Selbst, das alleinige Ziel, zu erreichen und zu verwirklichen. Hic Rhodus, hic salta. Die Aufgabe des reinen Willens muss in der Handlung zum Vollzug kommen. Sie widerlegt die These, dass der Wille und der Intellekt Dasselbe seien.

Wir wissen, dass das Denken in Bewegung übergehen kann; dass die Bewegung dem Denken nicht heterogen ist. Sie braucht

Digitized by Google

nicht Reflexbewegung zu werden, um einen Anfang nehmen zu können, den ihr das Denken nicht geben könne. Im Denken selbst vielmehr nimmt die Bewegung ihren Ausgang; hat sie ihren Ursprung. Wenn nun aber die Bewegung zur Handlung auswächst, so wird es zweckmässig, diesen ethischen Ursprung der Handlung, diesen Ursprung für den ethischen Begriff der Handlung gesondert und eigentümlich zu bestimmen. Die Tendenz dient nur dem logischen Behufe, und dadurch zum Teil dem psychologischen Interesse. Das ethische Problem fordert ein genaues Analogon zur Selbstgesetzgebung. So kommen wir zur zweiten Bedeutung der Autonomie.

2. Die Selbstbestimmung.

Bestimmung erinnert zunächst an die Stimmung; deren Willkür und Subjektivität sie zu bewältigen hat. Dies kann ihr nur gelingen durch den Inhalt, den sie erzeugt und gestaltet; der der Stimmung versagt bleibt. Andererseits gemahnt die Bestimmung auch an Schicksal und Verhängniss. Aber wenn dadurch auch die Freiheit bedroht wird, so liegt es doch nicht vom Wege ab, bei der Handlung sogleich an das Schicksal zu denken, dem die Handlung entgegengeführt wird; das die Handlung bereitet. So muss die Autonomie zur Selbstbestimmung werden.

Vor Allem ist hier wieder zu bedenken, dass das Selbst lediglich Aufgabe ist. Es ist nicht etwa schon vorhanden, so dass aus ihm die Bestimmung nur zu erfolgen hätte. Aber es darf freilich auch seine Stelle nicht anderweit eingenommen, oder vorweggenommen werden von fremden Selbstern, von fremden Autoritäten, welche die Handlung zu befehlen und zu leiten sich anmassen. Sie wäre dann nicht Handlung. Aber es genügt nicht für den Begriff der Handlung rücksichtlich ihrer einzelnen Verwirklichung, dass das Selbst als ihre Aufgabe festgestellt wird. Durch das Selbst wird immer nur der allgemeine Inhalt der Aufgabe bezeichnet; jetzt aber handelt es sich um den einzelnen Inhalt; denn jetzt soll die Handlung betrachtet werden, wie sie sich als einzelne Handlung verwirklicht. Wo die Wirklichkeit in Frage steht, da steht die Einzelheit in

Digitized by Google

Frage. Das haben wir aus der Logik gelernt. Das Problem der Wirklichkeit ist das Problem der Einzelheit. Die Selbstbestimmung soll sich für die einzelne Handlung bewähren.

Die Bestimmung erinnert demgemäss auch an die Bestimmtheit. Durch die Selbstbestimmung soll die Bestimmtheit der Handlung ins Werk gesetzt werden. Die Bestimmtheit ist nicht nur die Bedingung der Einzelheit; sondern sie bedeutet zugleich die Praecision und die Klarheit und die Sicherheit, welche die Kennzeichen, die unfehlbaren und untrüglichen der reinen Handlung sind. Da bleibt kein Schwanken, in dem die Handlung hängen bliebe. Da bleibt keine bange Wahl; sondern aus der Praecision der Wahl geht die Bestimmtheit der Handlung hervor. So erkennen wir in der Selbstbestimmung vor Allem das Specifische des Vorsatzes.

Der Vorsatz ist die Vorwahl, die Vorwegnahme, die Vornahme des bestimmten Inhalts der Handlung. Der Vorsatz ist nicht Ueberlegung, sondern Entscheidung; Entscheidung in der Wirklichkeit, in der einzelnen Tatsache. Daher ohne Vorsatz kein Wille, keine Handlung. In dem Vorsatze aber scheinen sich Aufgabe und Wirklichkeit zu berühren. Dies darf nicht auffallen; das ist richtig und notwendig. So fordert es der Begriff der Aufgabe, dass sie in Lösung übergehe; und ebenso wiederum in Aufgabe zurückgehe. Diesen Weg führt und beschreitet der Vorsatz in der Selbstbestimmung. Die Bestimmtheit, die Einzelheit ist der Inhalt der wirklichen Handlung, der sich verwirklichenden Handlung.

Man kann nun fragen, dass es doch aber nicht lediglich auf den bestimmten einzelnen Inhalt der Handlung ankomme, sondern vor Allem und über Alles auf das Selbst. Die Bestimmung ist ja Selbstbestimmung. Indessen zeigt sich eben darin die eigene Bedeutung der Autonomie, als Selbstbestimmung, dass das Selbst in dieses Verhältniss zu der Bestimmung des einzelnen Inhalts der Handlung, zu der bestimmten einzelnen Handlung gesetzt wird. Jetzt soll es sich zeigen und erproben, nicht nur was das Selbst wert ist, und was es zu leisten vermag; sondern auch, was die Aufgabe des Selbst bedeutet; jetzt soll sich ein eigener Wert und eine eigene Bedeutsamkeit dieser Aufgabe des

Digitized by Google

Selbst darlegen. Die Selbstbestimmung soll eine eigene Stufe in der Entwickelung der Autonomie bilden.

Die Selbstbestimmung bringt es zur Evidenz, dass es sich bei der Autonomie nicht um ein schon vorhandenes, sondern schlechterdings nur um ein erst zu erzeugendes Selbst handelt. Erst die Bestimmtheit der einzelnen Handlung kann das Selbst zur Erscheinung, zur Wirklichkeit bringen; genauer ist zu sagen, dass sie allein erst die Aufgabe des Selbst zu verwirklichen vermag. Ohne diese Bestimmtheit der Handlung wird der Begriff der Handlung zur Illusion; und mit ihm der des Selbst; mit ihm der der Aufgabe.

Wir erkennen den Fortschritt von der Selbstgesetzgebung zur Selbstbestimmung. An die Selbstgesetzgebung könnte der Verdacht herantreten, als ob das Gesetz, welches in ihr gegeben wird, ohne Inhalt wäre. Und es ist dies ja der allgemeinste Vorwurf, unter dem die Autonomie bei Kant missverstanden wird. Vielleicht aber kann man den Fehler des Missverständnisses etwas verkleinern und verbessern; und den Missverstand dadurch erklärlicher machen. Nicht allen Inhalt überhaupt hat man in der allgemeinen Gesetzgebung vermisst, sondern eigentlich wohl nur den nicht hinreichend bestimmten einzelnen Inhalt. Da mochte es denn einerseits scheinen, dass das allgemeine Gesetz nicht so heissen dürfte, wenn es nicht allen einzelnen Inhalt der Methode nach in sich enthielte, andererseits aber auch, dass es diesen einzelnen Inhalt nicht zur Entfaltung bringen dürfe, wofern es das allgemeine Gesetz bleiben soll. Man empfand das Desiderat der Vermittelung zwischen dem allgemeinen und allem einzelnen Inhalt; man durfte diese Vermittelung auch in der Autonomie fordern. Diesem Desiderat soll die Selbstbestimmung gerecht werden. Auch das ethische Selbstbewusstsein muss vor dieses Problem gestellt werden; sein Begriff als Aufgabe muss in dieses Verhältniss zur Bestimmtheit der einzelnen Handlung hinausgeführt werden: in der Beschränkung der Bestimmung hat das Selbst sich zu erzeugen; als Meister zu erproben.

Ohne diesen Schritt in die Wirklichkeit bliebe das Selbst, als Aufgabe, nur Vorschrift und Musterbild; und wenn es so auch nicht mehr lediglich als schon vorhanden gedacht wird, so ist

Digitized by Google

es doch im Musterbilde wenigstens vorhanden. Auch das ist vom Uebel; auch diese idealere Materialisierung des Selbst muss beseitigt werden. Das Selbst muss an die Selbstbestimmung gebunden werden. Es muss demgemäss also an den Inhalt, an die Erzeugung des Inhalts gebunden werden, in der und somit in dem es sich zu verwirklichen und zu bewähren hat. Es kann also letztlich nicht dabei sein Bewenden haben, wie Kant für die Vorbereitung, für die richtige Instruktion des Problems es fordern durfte, dass es nur auf die Form einer allgemeinen Gesetzgebung ankommt; denn es stellt sich hierbei das Desiderat ein: wie aus dieser Form der einzelne Inhalt hervorgehe. Es genügt nicht zu verstehen, dass er daraus hervorgehen müsse und könne; man will auch sehen, dass und wie er wirklich daraus hervorgeht. Diesen Zusammenhang der Aufgabe des Selbst mit der Aufgabe der Gesetzgebung in Bezug auf das einzelne Gesetz, und in Bezug auf die Entfaltung des Selbst in der einzelnen Handlung stellt die Selbstbestimmung dar. Sie führt die Freiheit vor die Wahl der Bestimmtheit. In der Bestimmtheit realisiert sich das Selbst.

Der Zusammenhang zwischen dem Selbst und der Bestimmtheit der einzelnen Handlung ist so einleuchtend, und er erscheint so zwingend, dass die Meinung entstehen kann, die Selbstbestimmung sei geradezu gleichbedeutend mit der Hypothese des normalen Menschen, des normalen Bewusstseins. Es kann scheinen, als ob die Selbstbestimmung nichts Anderes zu besagen habe als den alten Gedanken: die Freiheit ist die Einheit der Vernunft; und in dieser besteht die Kraft des Geistes. Und der Geist und die Vernunft vollenden sich im Willen. Die Einheit des Bewusstseins ohne den Willen ist nicht Selbstbewusstsein. Vom Willen aber gilt das Wort: im Anfang war die Tat. Vom reinen Willen muss es heissen: im Anfang ist die Handlung; also die Bestimmung.

Dieser Einwurf aber wurzelt in einem gefährlichen Grundirrtum, nämlich in der Unterscheidung zwischen dem sogenannten Charakter, oder scheinbar weniger personificierend, der allgemeinen Gesinnung und der Schwäche im Einzelnen. Würde diese Unterscheidung so gemeint sein, dass Ausnahmen in einzelnen Handlungen von dem vorwiegenden Gesamtbilde des

Digitized by Google

Charakters vorkommen können, so möchte sie hingehen; alsdann würde der Charakter nur gleichsam ein Ausdruck des statistischen Durchschnitts sein. Aber das ist nicht die herrschende, die innerlich beherrschende Ansicht vom Charakter. Nach dieser gilt er vielmehr als angeboren, als ererbt, als die geheime Wurzelkraft des Menschen, die im Dunkel des allgemeinen Weltgrundes liege. Und wir haben gesehen, dass der intelligible Charakter als dieser Ansicht verwandt, als die tiefste Bestätigung derselben aufgefasst wird. Diesem Mysticismus tritt das Prinzip der Selbstbestimmung entgegen. Und es ist, als ob die alte Bedeutung von dem absoluten Anfang der Freiheit hier zu einer ganz neuen Geltung gebracht würde.

In jeder einzelnen Handlung vollzieht sich ein neuer Anfang. Wie sehr die Handlung immer mit allen voraufgehenden zusammenhängen muss, so tritt in ihr nicht minder doch eine durchaus neue Bestimmung ein. Das ist der Sinn dieses Prinzips, das ist die Forderung, die es stellt. Ist diese Forderung eine Illusion, so wird das ganze Problem des reinen Willens und der reinen Ethik damit hinfällig. Dann gibt es schlechterdings keine Freiheit; und zwar auch keine Autonomie; auch diese in keiner Bedeutung. Denn es wird dann zu einer wertlosen, unfruchtbaren Ansicht, dass die Sittlickeit auf Selbstgesetzgebung beruhe. Was nützte es, dass die Gesetze frei entspringen, wenn sie nicht daraufhin eben frei vollzogen werden? Die Selbstgesetzgebung kann nur gleichsam als das Ventil betrachtet werden, die Selbsthandlung zu entlassen und zu entbinden. So sieht man, dass Alles auf die Selbstbestimmung hinausläuft. Der Wille, die Freiheit, das Selbst, die Handlung, sie Alle bleiben in der Schwebe der allgemeinen Abstraktion; die bestimmte einzelne Handlung erst bringt sie zur Anwendung und zur Realisierung.

Die Selbstbestimmung hat sonach den Vorzug, dass alle Bedingungen des reinen Willens in ihr sich zusammenfassen. Die Bestimmung schliesst das Sprunghafte des scheinbaren Willens aus; als ob das Plötzliche ein Symptom der Kraft wäre. Die Bestimmung fordert Praecision; und dieser ist die Impetuosität widerstrebend. Aber auch der Wechsel, wie in der Stimmung, so im Wollen; das Schwanken und Flattern von einem Ziel zum

Digitized by Google

andern, so dass keines zu derjenigen Bestimmtheit sich ausgestaltet, welche dem Einzelnen zukommt; auch alle diese Velleität widerspricht der Selbstbestimmung. Indem sie auf das Einzelne geht, bringt sie damit den Willen zur Wirklichkeit; zur Möglichkeit. Es gibt ohne sie keine Handlung und keinen Willen.

Betrachten wir jetzt wieder das Selbst in ihr. Es ist nicht gegeben; es soll durch sie erzeugt werden. Diese Erzeugung ist aber eine fortlaufende, eine sich entwickelnde. Die Erzeugung des Selbstbewusstseins ist die Entwickelung des Selbstbewusstseins. In der Selbstbestimmung erwächst der Mut, das Zutrauen, in denen die Kraft des Selbst beruht. Der Vorsatz, mit dem die Handlung zu beginnen hat, ist der unmittelbare Ausdruck der Selbstbestimmung. Der Unterschied zwischen dem Vorsatze und der Selbstbestimmung bezieht sich auf den Unterschied zwischen dem objektiven Inhalte des Willens und demjenigen Inhalt, welchen in ihm und in der Handlung stets zugleich das Selbst bildet. Nicht nur die Handlung ist der Erfolg des Vorsatzes, weil der Inhalt desselben, sondern ebenso auch das Selbst. Aber die Handlung ist auf die Einzelheit beschränkt und bestimmt; also muss es auch das Selbst sein.

Das Selbst ist nur eine Stufe in seiner Selbstverwirklichung. Aber diese Stufe in ihrer Relativität kann keine Instanz bilden gegen die Richtigkeit der Grundlegung des reinen Selbstbewusstseins; denn es darf darüber gar kein Zweifel entstehen, dass das reine Selbstbewusstsein für seine Verwirklichung auf diese einzelnen Stufen und Grade seiner Energie angewiesen sein muss. Selbstbewusstsein ist Selbstbestimmung. Selbstbestimmung ist Beschränkung auf die einzelne Bestimmtheit. Aber diese Bestimmung gerade fordert das Selbstbewusstsein; durch diese allein wird sein Begriff befriedigt und erfüllt. Diese Befriedigung erhebt das Selbstbewusstsein über den Zwang der Sinnlichkeit und über den Zufall des Milieu. Und sie enthebt ihn zugleich des Zaubers von einem absoluten Ich mit einer absoluten Freiheit.

Wir erkennen hier wieder den grossen Vorteil, der der Ethik entsteht, wenn sie aus dem präjudicierenden Zusammenhang mit der Theologie und der Religion überhaupt gelöst, dafür aber um so lebendiger und genauer mit dem Rechte in Verhält-

Digitized by Google

niss gesetzt wird, wenn sie darauf ausgeht, die Grundlagen und die Anfangsgründe der Rechtsphilosophie in ihrem eigenen Lehrgehalte zu entwerfen. Die Freiheit schien sonst hauptsächlich nur für das Strafrecht in Frage zu kommen; in der Selbstbestimmung sehen wir dagegen, dass sie die Voraussetzung des allgemeinen Rechts ist. Ohne sie gibt es keine Handlung. Durch sie wird das Objekt und das Subjekt der Handlung bedingt. Ohne sie gibt es keine Einheit der Handlung. Denn es gibt keine Einheit, die nicht im Begriffe des Ursprungs ihren Grund hätte.

Die Freiheit steht nach der hergebrachten Auffassung im Widerspruche zur Causalität. Dieser Widerspruch wird in der Selbstbestimmung hinfällig. Denn die Bestimmung ist Wissen, ist Erkennen. Nicht nur dass unserer Definition gemäss kein Willen ohne Denken gedacht werden kann; sondern die Bestimmung erfordert das Denken der Bestimmtheit. Wir haben in der Logik der reinen Erkenntniss gelernt, dass es nicht die Empfindung ist, welche das Einzelne als solches festzustellen vermöchte; dass vielmehr der Anspruch, den nur die Empfindung kraft ihrer Eigentümlichkeit zu erheben vermag, durch das Denken, durch das modale Denken der Wirklichkeit allein befriedigt werden kann. So muss es also auch in der Selbstbestimmung des Willens das Denken des Einzelnen sein, in dem und vermöge dessen die Selbstbestimmung sich betätigt und vollzieht. Wenn sonach die Selbstbestimmung eine Art der Freiheit bedeutet, so beruht diese Freiheit auf der Erkenntniss der Causalität; sie kann von derselben schlechterdings nicht abgelöst werden. Die Causalität kann daher keinen Widerspruch zu ihrer Freiheit bilden.

Es ergibt sich auch aus der juristischen Erwägung und Charakteristik der Handlung, dass sie das helle Bewusstsein des Denkens und des Wissens zur Voraussetzung hat. Betrachten wir den Fall, dass der Druck auf den Apparat die Explosion des Dynamits zur Folge hat. Mit Fug wird dabei das Denken des Causalnexus, der zwischen dem Druck auf den Apparat und der Explosion besteht, zur Bedingung der Handlung im juristischen Sinne gemacht. Die Erkenntniss dieses Causalnexus wird nicht selbst als eine causale Wirkung gedacht, die der geforderten

Digitized by Google

Freiheit schlechterdings widerspräche und somit diese von vornherein zu einer eiteln, gegenstandslosen Frage machte. In dieser Erkenntniss will man vielmehr klares, ungehemmtes, überschauendes, zielbewusstes Denken erkennen. In diesem psychologischen Sinne ist man bereit, die Freiheit zuzugestehen.

So hat sie auch Herbart gedacht, der die intelligible Freiheit, die transscendentale Freiheit Kants in der erwogenen Weise missverstanden, verurteilt und verworfen hat. Bei Herbart löst sich die Freiheit wohlgefügig auf in die freie Regsamkeit, deren die Vorstellungen teilhaftig werden. Die menschliche Freiheit gewinnt dabei den zweifelhaften Vorzug, übereinzukommen mit der spielenden Phantasie, mit welcher das Tier in der Sonne sein Behagen darstellt. Hier wird die Freiheit in das freie Spiel der Vorstellungen verwandelt; sie wird nicht eingeschränkt auf die Freiheit des Denkens, des wissenschaftlichen Denkens; oder auch nur desjenigen erkennenden Denkens, welches in dem Denken der causalen Verknüpfung von statten geht.

In der juristischen Charakteristik der Handlung wird diese Bestimmtheit und Klarheit des causalen Denkens als eine Freiheit zugestanden. Dieser juristischen Terminologie gegenüber haben wir nun aber zu erkennen, dass sie nur eine Freiheit des Denkens wäre. Der Jurist könnte sagen, mit dieser allein sei ihm gedient; eine andere sei vom Uebel. Wir werden sehen, ob diese Position den Voraussetzungen des Rechts gegenüber sich halten lässt; ob diese verzweifelte Position notwendig ist. Hier jedoch haben wir zunächst darauf zu sehen, dass mit dieser Einschränkung der Begriff des Willens und der Handlung verkürzt wird. Wir fordern für den Willen und die Handlung die Selbstbestimmung; nicht nur für das Denken.

Das aber ist der falsche Intellektualismus, der sich in der neuern juristischen Discussion kundgibt, dass man in dem Erkennen des Causalnexus das entscheidende Kriterium für die Willenshandlung zu erkennen glaubt. Damit löst man den Willen in das Denken auf. Der Vorsatz büsst dabei seine eigentümliche Kraft ein. Diesem grundsätzlichen Irrtum tritt die Selbstbestimmung entgegen. Die Bestimmung ist nicht nur Denken und Erkennen; sie setzt sich in den Vorsatz um. Dieser ist der Ansatz der Handlung. Und die Handlung ist mehr

Digitized by Google

als nur Denken. Das Denken, das Erkennen, das Wissen darf nicht fehlen; ohne es gibt es keine Handlung; aber mit ihm allein auch noch nicht. Wird dagegen der Vorsatz eingeschaltet, so wird eine ununterbrochene, eine auch durch eine psychologische Unterbrechung des Bewusstseins nicht zu durchbrechende Brücke zwischen dem Denken und der Handlung eingerichtet; und auf dieser Brücke bewegt sich der Wille.

Kommen wir auf das Beispiel zurück. Ich habe die Erkenntniss des Causalnexus zwischen dem Druck auf den Apparat und der Explosion des Dynamit. Ich will, dass die Handlung vollzogen werde; aber ich will sie nicht selbst ausführen. Ich will sie entweder geschehen lassen, während ich des Bewusstseins mich absichtlich begebe, etwa mich in Schlaf versenke, während dessen der Druck durch eine mechanische Vorrichtung und demzufolge die Explosion erfolgt. Oder wenn ich anstatt einer solchen Vorrichtung ein Kind an die Maschine setze, um durch dasselbe den Druck auf den Apparat ausführen zu lassen. Hier würde die Unterbrechung des Bewusstseins noch flagranter sein, da sie scheinbar auf ein anderes Bewusstsein übergeht, während bei der mechanischen Vorrichtung die Unterbrechung verdeckt und vermittelt wird. Dennoch ist das Alles nur Schein, durch den die Forderung und die Grundlegung der Einheit der Handlung nicht widerlegt und nicht hinfällig gemacht wird.

Unterbrochen wird hierbei nur das Denken in seiner psychologischen Aktualität. Diese aber hat sich bereits in eine andere Energieform verwandelt; sie ist Vorsatz geworden. Die Energie des Vorsatzes aber ist keineswegs abhängig von der psychologischen Aktualität des causalen Denkens. Wofern man jedoch diese auch bei der willkürlichen Unterbrechung des Bewusstseins für unentbehrlich hält, so kann man darüber beruhigt sein; sie fehlt allerdings wohl auch im Schlafe desjenigen Menschen nicht, der sich mit solchem Vorsatz auf der Seele in den Schlaf begeben hat. Sie wühlt in seinem Traume. Und der T r a u m darf hier mit vollem Grund die psychologische Continuität des Bewusstseins vertreten. Die K l a r h e i t d e s w a c h e n D e n k e n s h a t s i c h i n d e m V o r s a t z e v e r d i c h t e t, a u f d e n d a s W i s s e n d e s C a u s a l n e x u s ü b e r g e g a n g e n i s t. Und in diesem festen Halt des Vorsatzes liegt der unerschütterliche Grund für die

Digitized by Google

Einheit der Handlung. Jetzt geht die Handlung von dem Vorsatze des Druckes auf den Apparat unaufhaltsam über in die Explosion des Dynamit. Der Vorsatz verknüpft und versichert ihre Einheit. Dagegen bildet weder die mechanische Vorrichtung eine Hemmung und Zerreissung; noch auch das fremde Bewusstsein des Kindes; die Einheit der Handlung bleibt trotz alledem erhalten und gewahrt. Der Vorsatz bleibt, auch wenn ich ihn im Schlaf betäube; wenn er sich nur mit dem anderen Vorsatze verbindet und vereinigt, dass ich ihn betäuben will. Dann bleiben nicht zwei Vorsätze bestehen; sondern es wird ein Vorsatz aus ihnen; wie eine solche Einheit des Vorsatzes die Einheit der Handlung bedingt.

So erweist sich auch in diesem Sinne die Bestimmung als Selbstbestimmung; denn das Selbstbewusstsein des Vorsatzes bleibt erhalten, auch wenn es auf das Bewusstsein des Kindes übergehen zu müssen scheint. Indessen das Kind bildet dabei nur subjektiv ein Beispiel; für das Selbst dagegen kommt es ja objektiv auf den Einschluss des andern Bewusstseins an. Hierin aber gerade erweist sich die Selbstbestimmung an diesem Beispiel in besonderer Evidenz. Die Explosion des Dynamit bedeutet die Tötung eines Menschen, die Vernichtung eines andern Selbst; nicht nur eines andern Bewusstseins. Diese Bedeutung hat die causale Verknüpfung zwischen dem Druck auf den Apparat und der Explosion. Um diese Kenntniss des Causalnexus, um diese Bedeutung desselben handelt es sich bei der Forderung des Wissens der causalen Verknüpfung. Sie betrifft nicht die theoretische Kenntniss des physikalischen Experiments. Diesen causalen Zusammenhang zwischen dem gesamten Complex, den die Kenntniss und die Behandlung dieses Apparates einerseits bildet mit dem Sein oder Nichtsein eines menschlichen Wesens andererseits hat die Selbstbestimmung zur Voraussetzung. Auf diesen causalen Zusammenhang hin, dessen Kenntniss einleuchtend ist, wird die Bestimmung, wird die Entscheidung getroffen. Mit ihr wird die Bestimmung getroffen über das Selbst.

Ueber welches Selbst? Ueber das eigene? Freilich auch über dieses. Gibt es dieses aber für sich allein, von anderen sittlichen Wesen abgesondert und isoliert? Unser Fall bringt es zu populärer Klarheit, dass es in diesem isolierten Sinne kein

Digitized by Google

Selbstbewusstsein gibt. Hier zeigt es sich am Leben eines andern Menschen. Da wird der Zusammenhang erschütternd deutlich. Auch psychologisch wird man es nicht bestreiten wollen, dass in dem Vorsatze dieser Selbstbestimmung der durch die Explosion zu tötende Mensch in dem eigenen Bewusstsein mitpulsiert; man wird seinen Atem hören; seinen Todesschrei vorausvernehmen. So wird die Selbstbetätigung zu einem argumentum ad hominem in der Bedeutung: ad homines.

Das ist die Bedeutung der Selbstbestimmung überall. Wo es sich nicht um das Leben des andern Menschen handelt, da handelt es sich doch immer um seine Ehre und um sein Recht, das sich in seiner Wohlfahrt für seine sittliche Bestimmung durchzusetzen hat. Das ist nicht der geringste Sinn, der sich schliesslich so in der Selbstbestimmung enthüllt: dass das Selbst in ihr an seine sittliche Bestimmung überhaupt gemahnt wird. Jede einzelne Handlung muss im Zusammenhange dieser Bestimmung des sittlichen Wesens, also des Menschengeschlechts erwogen und erkannt werden. Es ist die einzelne bestimmte Handlung, in welcher die Bestimmung des Vorsatzes zu erfolgen hat. Es ist das Selbst, das in jedem einzelnen Falle auf dem Spiele steht; und zwar in dem Sinne, dass nicht nur sein Fortbestand zu sichern sei, sondern dass seine Neuerzeugung die beständige Sorge und Aufgabe bilden muss.

Und es ist das Selbst der moralischen Person, wie sie in der juristischen Person des Rechtes und des Staates zur evidenten Wirklichkeit kommt, mit der die Selbstbestimmung überall zu rechnen hat. Da bleibt kein beschaulicher Solipsismus übrig; es gibt kein Ich wenigstens ohne Er; wenn ich das Er nicht in Du verwandeln wollte. Die Selbstbestimmung bringt es zur unbezweifelbaren, zur ergreifenden Deutlichkeit, dass das Selbst nicht ein isoliertes Individuum ist; das wäre ein abstraktes Individuum. Die Selbstbestimmung macht aber auch die Abstraktion des absoluten Individuums überflüssig. Alle Kraft des Ursprungs und des Inhalts, die diesem angedichtet werden könnte, wohnt vielmehr dem reinen Selbstbewusstsein inne, wie es sich in der Selbstbestimmung darlegt. Das ganze Problem der Ethik kommt in ihr zur Frage und zur Entscheidung. Diesen umfassenden Sinn hat die Selbstbestimmung; sie vollzieht die Be-

Digitized by Google

stimmung des Menschengeschlechts; die Bestimmung desselben zur Sittlichkeit.

Daher ist sie ein gleichwertiger Ausdruck der Freiheit und der Autonomie. Wenn man nur den Vorsatz als ein psychologisches Faktum zugesteht, so begründet man in diesem die Anwendung des ethischen Begriffs der Selbstbestimmung. Nur dieses psychologische Faktum braucht er zu seiner rechtlichen und also sittlichen Anwendung und Realisierung. Wie steht es aber um dieses psychologische Faktum? Könnte man auch dieses in Zweifel ziehn? Dann wäre zunächst die Folgerung unvermeidlich, dass es, weil kein wahrhaftes sittliches Denken, auch kein Wollen und keine Handlung gäbe; und also auch keine Ethik und kein wahrhaftes Recht.

3. Die Selbstverantwortung.

Es war soeben gesagt worden, dass man nur das psychologische Faktum des Vorsatzes anzuerkennen habe, um dem ethischen Begriffe der Selbstbestimmung die reale Anwendung zu sichern. Hier könnte man nun aber doch noch eine Lücke vermuten. Wir haben zwar in dem Vorsatze zugleich den Ansatz der Handlung angelegt. Dieser Ansatz kann gehemmt werden, so dass die Handlung nicht zur Ausführung kommt. Aber diese Hemmung muss ausserhalb der eigenen Dispositionen des Handelnden gelegen sein. Wird sie durch ihn selbst herbeigeführt, so wird damit der Vorsatz erledigt; er hört auf, den Begriff des Vorsatzes darzustellen. In welchem der Momente, in deren Zusammenwirkung der reine Wille besteht, hat in diesem Falle der Rückfall oder die Zurücknahme stattgefunden?

Es kommt hier nicht etwa auf eine äusserlich messbare Zeit an. Vielmehr können diese Entschlüsse, also diese Vorsätze blitzartig auftauchen und wechseln. Es kann nicht verlangt, weil nicht berechnet werden, dass eine lange Zeit und eine wie lange Zeit hindurch die Ueberlegung gedauert habe, welche in den Vorsatz ausgelaufen ist. Auch ist gar nicht etwa zu sagen, dass die längere Ueberlegung die reifere sei; sie kann sich vielmehr so eingenistet und verfestigt haben, dass die Beweglichkeit der Gedanken und des Urteils dadurch erschwert worden ist;

Digitized by Google

während der schnell entstandene Vorsatz aus einer freien und hellen Beleuchtung der zu erwägenden Umstände hervorgegangen sein kann. Wenn nun also eine Veränderung des Vorsatzes stattgefunden hat, so könnte dieselbe immerhin auf die Veränderung des causalen Urteils bezogen werden; und alsdann würde sich unsere Frage bestimmt beantworten; und zwar so, dass der Begriff des Vorsatzes durch diesen Einzelfall nicht betroffen wird.

Wie steht es nun aber um den Begriff der Selbstbestimmung, wenn es der Anteil des Affekts im Vorsatz wäre, der die Aenderung herbeiführte? Es ist eine Nachwirkung der Ansicht von der Identität zwischen Willen und Intellekt, dass man auf das Moment des Affekts weit weniger Wert legt als auf dasjenige des causalen Erkennens; dass man an der Mitwirkung des Affekts bei einem correkten causalen Erkennen gar nicht ernstlich zweifelt. Die klare Erkenntniss einer causalen Verknüpfung hält man mit Recht für das sichere Symptom einer geistigen Concentration und Beherrschung des gesamten Bewusstseins, so dass man eine gleichsam motorische Lähmung dabei für ganz ausgeschlossen hält.

Indessen sprechen gewichtige Erfahrungen gegen diese Ansicht, so dass durch sie die Anwendung der Selbstbestimmung wieder erschüttert wird. Weniger Wert ist vielleicht auf das Problem der sogenannten Willensschwäche zu legen; denn es ist die Frage, ob in einem solchen Falle das causale Erkennen in der Tat jene Schärfe und Bestimmtheit erlangen kann, welche die erste Voraussetzung bildet; so dass es hier nicht sowohl am Affekte als vielmehr am causalen Denken, an der Energie desselben gebricht. In dieser Ansicht lässt sich vielleicht die Nachwirkung der andern These erkennen, welche den Intellekt in den Urgrund des Willens aufhebt, und zu einem Appendix desselben macht. Auch lässt sich dieser Fall durch den Gegenfall abwenden, dass die Explosion des Affekts, wie in der Reflexbewegung, erfolgt; nur dass bei dem erstern die Mitwirkung der Intelligenz nicht ausgeschaltet war, sondern das causale Denken so energisch sich vollzog, dass es, gleichsam übermächtig werdend, die Bewegung auslöst. War etwa der Affekt hier so kräftig, oder nicht vielmehr das causale Denken? Man denke nur an das

Digitized by Google

Märchen von dem im Walde Reitenden, der durch das lebhafte Ausdenken der Gefahr derselben erliegt.

Allen diesen Erwägungen möchten wir den Schluss entnehmen, dass die Frage vom Anteil des Affektes im Vorsatze keine erhebliche Schwierigkeit für die Anwendung der Selbstbestimmung bildet. Der Schwäche des Affekts steht die Impulsivität desselben gegenüber; vielleicht sogar zur Seite. Normaler Weise finden sich das causale Denken und der Affekt in den entsprechenden Anteilen zusammen, um den Vorsatz zu Stande zu bringen.

Wie aber steht es um die Normalität des causalen Denkens, als die erste und grundlegende Voraussetzung der sittlichen Handlung und der Selbstbestimmung? Ist diese Voraussetzung in der Tat als ein psychologisches Faktum anzunehmen? Wenn nun aber an der Genauigkeit, an der Richtigkeit dieses causalen Erkennens zu zweifeln wäre; wenn dasselbe vielmehr das Produkt eines mechanischen Zwanges wäre, der von Aussen und von Innen ausgeübt wird, so dass nur der Anschein, die Illusion einer eigenen Bestimmung der Handlung erregt und erhalten wird? Das ist die schwere, die grosse Frage, welche die Möglichkeit der Ethik der Skepsis zu überliefern scheint.

Ist es denn aber allein die Ethik, welche durch diese Frage bedroht wird? ist es nicht zugleich auch die Logik, welche von ihr betroffen wird? Wenn die Genauigkeit, die Gründlichkeit und die Klarheit des causalen Denkens nur eine Illusion selbsteigener Tätigkeit, wenn sie vielmehr nur das Werk einer Spieluhr in uns wäre, dann wären die Grundlegungen, welche die Logik sich ausdenkt, um ihr Lehrgebäude zu sichern, in der Tat nur subjektive Nachversuche, das unerkennbare objektive Fundament aus seinem Ueberbau heraus zu zeichnen und abzubilden. Aber es wäre kein Abbild, was so entstehen könnte, sondern lediglich und im besten Falle eine zweckmässige Zeichnung. Auffällig und mehr als dies, das echteste Beispiel eines Wunders wäre es, dass solchen Entwürfen von Grundlagen, die dem theoretischen Lehrgebäude und nur diesem entstammen, für die es sonst gar keine Anweisung und Anleitung gäbe, dennoch die praktische, experimentelle Erfahrung in jedem Einzelfalle sich

Digitized by Google

anpasst, so dass zwischen dieser auf solchem Flugsand errichteten Theorie und der Erfahrung und der Wirklichkeit eine genaue Uebereinstimmung sich herstellt.

Wir haben hier nicht für das Recht und den Sinn der Logik einzutreten; wir constatieren in dieser Consequenz nur den Umstand, dass, dem Grundgesetze der Wahrheit gemäss, da wo die echte Ethik in Frage gestellt wird, zugleich auch die Logik in die Skepsis mitgezogen wird. Und wir werden von hier aus auch auf die Consequenz geführt, dass der theoretische Skepticismus im letzten Grunde mit dem ethischen Skepticismus zugleich erledigt werden dürfte. Kehren wir nun aber zu der Frage zurück, welche uns in diese Erörterungen geführt hatte, so sehen wir, dass die prinzipielle logische Sicherheit der causalen Erkenntniss nicht in Zweifel gezogen werden kann; wohl aber für den einzelnen Fall des Vorsatzes die Frage zu stellen sein möchte; und zwar nicht von Seiten des Affekts, sondern in Bezug auf das causale Denken. Welche Sicherheit gibt es, zu erkennen, dass das causale Denken in normaler Weise vollzogen wurde, so dass die Selbstbestimmung erfolgen konnte? Welches ethische Prinzip gibt uns die Befugniss, diese Annahme und Voraussetzung zu machen; wenn anders es doch unbestreitbar ist, dass die beweisbare Notwendigkeit dieser Annahme in jedem einzelnen Falle mit unauflöslichen Schwierigkeiten verknüpft ist? Welche Notwendigkeit liegt für die Ethik vor, trotz diesen Schwierigkeiten, die Annahme aufrecht zu erhalten, und nur für den einzelnen Fall eine Ausnahme zu verstatten? Mit dieser Frage stehen wir bei der Frage der Freiheit und der Autonomie vor einer Stufe, zu der wir sie weiterzuführen haben.

Die Frage, die wir, um es nun einmal kurz so zu nennen, auf die Freiheit des causalen Denkens gerichtet haben, interessiert uns an diesem Punkte unserer Entwickelung des ethischen Problems vorzugsweise im positiven Sinne; was bedeutet diese Freiheit des causalen Denkens für die Selbstbestimmung, das will sagen, für die Bestimmung und jedesmalige Neuerzeugung des sittlichen Selbstbewusstseins? Die Frage muss freilich auch negativ gerichtet werden, auf die Nichterzeugung des sittlichen Selbst, und somit auf die Erzeugung des Bösen. Aber von der Entstehung des Guten muss die Frage ausgehen; erst von ihr

Digitized by Google

aus wird die Behandlung der andern Frage möglich; von ihr wird sie geleitet. Gewöhnlich dagegen interessiert man sich in erster Linie für den Ursprung des Bösen; und daher versteht man die Frage nach der Freiheit des causalen Denkens vorzugsweise und in erster Linie als die der freiwilligen Verletzung des Sittengesetzes. So wird das Problem der Freiheit in der Selbstbestimmung zu der Frage, vielmehr zu dem Interesse an der Erzeugung des Bösen. Die Selbstbestimmung soll das Interesse an der Selbsterzeugung des Bösen befriedigen.

Dies ist ein falscher Ausgang für die Ethik, die vielmehr auf jeder neuen Stufe in der Entwickelung ihrer Grundbegriffe stets nur von dem positiven Problem auszugehen hat. Das ist ihre Logik; sie muss das Gesetz suchen; sie darf nicht von den Ausnahmen ausgehen. Die Wissenschaft geht allerwege und in allen Problemen auf das Gesetz aus; die Ausnahmen reizen sie nur um so dringlicher zur Durchführung des Gesetzes. Wo also das Interesse sich anheftet vornehmlich an den Ursprung des Bösen, da ist zu vermuten, dass nicht die Ethik den Leitgedanken bildet; nicht die Wissenschaft überhaupt; sondern was dann?

Man wird meinen, es bleibe dann die Religion übrig. Aber das ist ein Irrtum, der sehr zu Gunsten der Religion aufgeklärt werden kann. Auch die Religion nämlich, so weit es sich bei ihr darum handelt, ihre sittliche Urkraft aufzugraben, und von falschen Beimischungen zu reinigen, wendet den Blick von dem Ursprunge des Bösen ab; dagegen aber auf den des Guten hin. Nicht die Religion ist es, welche hier eigentlich der Ethik entgegentritt; sondern vielmehr die nackte Mythologie müssen wir an diesem Interesse wiedererkennen.

Es wäre nur eine Nachwirkung dieses falschen Gedankens, dessen Spur wir hier verfolgen, wenn man annehmen wollte, dass der Mythos uninteressiert an der Erscheinung und an dem Gedanken des Guten vorbeiginge; oder wohl gar, dass das Gute für sein Bewusstsein nicht vorhanden wäre. Das ist keineswegs der Fall; aber die Erregungen des mythischen Bewusstseins sind elementarerer Art, als dass sie in beschaulichen Erwägungen ausklingen könnten; sie sind immer Erschütterungen. Daher ist es die ergreifendere Macht des Bösen, welche das ursprüngliche Interesse erregt. Das Gute gilt als natürlich; es ergibt sich

Digitized by Google

aus den Fügungen und Gesellungen, soweit sie bereits errichtet und geordnet sind. Das Böse ist ein Einbruch in diese Ordnungen, in denen sich doch das Unzerstörbare, das Gesetz, die Natur sonst ausnahmslos darstellt. Und das Wunder steigert sich dadurch, dass es nicht nur ein Heraustreten aus diesen Ordnungen ist, als welches das Böse sich darstellt; sondern dass es diese Ordnungen selbst sind, welche dieses Heraustreten, diesen Abfall zu veranlassen und herbeizuführen scheinen. Durch diese Einsicht, die unausweichlich wird, verstärkt sich das Staunen über diese Ausnahmen von dem Herkommen, die so zu einem lebendigen Wunder werden.

Der Mythos kann jedoch nicht bei der Ansicht stehen bleiben, dass dem Herkommen und der allgemeinen Ordnung selbst die Ursache beiwohne, welche den Abfall bewirkt. Der Mythos bleibt nicht bei dem Denken von Umständen und Dingen stehen; er personificiert die Dinge und die Umstände. Die Ursache wird ihm überall zur Urperson; und aus der Urperson erst entsteht ihm die Person. Auch wo es scheinen könnte, als ob es nur Umstände wären und Verhältnisse, welche als der Grund des Bösen bezeichnet würden, da werden nichtsdestoweniger diese Dinge und Umstände als Personen gedacht. So geht der Mythos aus von dem Begriffe des Schicksals. Das Verhängniss (εἱμαρμένη) ist der oberste Begriff, der oberste Gott. Es steht über dem Göttervater Zeus.

Was ist nun aber der eigentliche Grundgedanke in dem Begriffe des Schicksals? Man kann sagen, es sei dies der Gedanke der Herrschaft, der obersten Herrschaft, der Nichts und Niemand widerstehen könne. Aber damit würde nur eine Stufenleiter bezeichnet; indessen ist der oberste Begriff vielmehr der centrale; in ihm liegt der Schwerpunkt des ganzen mythologischen Systems. Es ist vielmehr immer ein Abfall von dem Schicksal, in dem das Schicksal sich vollzieht und erweist.

Den Grundbegriff, der den eigentlichen Kern des Schicksals bildet, haben wir in dem Begriffe der Schuld zu erkennen. Die Ate erstreckt sich über ein Geschlecht; über ein bevorzugtes Geschlecht, an dem das Menschenschicksal sich veranschaulicht. Das ist die Herrschaft, welche das Schicksal ausübt, dass sie die Individuen in diesem Geschlechte sich unterwirft. Werden die

Digitized by Google

Individuen dadurch entselbstet? Diese Frage erhebt der Mythos nicht. Er sieht noch keine Differenz zwischen dem Individuum und seinem Geschlechte; so wenig Zeus aufhört, ein individueller Gott zu sein, weil er dem Fatum unterworfen ist. Das Böse ist die Schuld. Und die Schuld ist das Verhängniss. Der Mythos nimmt an dieser Verbindung der Begriffe keinen Anstoss. Weh' Dir, dass Du ein Enkel bist. Wehe bedeutet hier nicht etwa Mitleid, sondern Verdikt.

Der Zusammenhang des Blutes wird als Natur und als Naturzwang empfunden. Die Seele des Abgeschiedenen ist zunächst ein Spukgeist, der Schaden bringt. In der Seele lebt daher der Zusammenhang fort zwischen den Toten und den Lebendigen. Es ist aber darum nicht weniger die eigene Tat des Sohnes, welche die Seele des Vaters in ihm erweckt. Diesen natürlichen Zusammenhang stellt eben die Schuld des Schicksals dar. Es besteht kein Widerspruch und kein Unterschied zwischen der Schuld des Enkels und des Ahnen. Die Schuld des Enkels ist zugleich die Schuld des Ahnen. Und die Schuld des Ahnen ist nichtsdestoweniger auch die Schuld des Enkels. Es besteht Einheit unter ihnen in der Schuld, weil Einheit auch in ihrem natürlichen Wesen angenommen wird. Diese Einheit vollzieht eben das Schicksal, welches nicht ohne den Zusammenhang des Geschlechts gedacht wird.

So hängen die Begriffe des Schicksals, der Schuld, des Geschlechts zusammen. Das Individuum bildet darin nicht einen besondern Begriff; es ist in dem Geschlechte, also in seinem Schicksal, also in seiner Schuld enthalten und verfangen. Daher bildet die Schuld das Grundmotiv in dem Begriffe des Schicksals, und somit auch in dem des Geschlechts. Das Geschlecht aber stellt den Menschen dar. Und so wird der Schuldbegriff im Mythos zum Grundmotive des Menschen.

An der Entwickelung des Schuldbegriffs lässt sich daher die Geschichte der sittlichen Kultur abwandeln. Der Fortschritt verzweigt sich vom Mythos überall nach zwei Richtungen: nach der der Religion und nach der der Poesie. Es ist schwer zu ermitteln, welche Abzweigung die frühere und die entscheidende ist. Wir waren mehrmals aufmerksam geworden, dass Religion und Kunst sich sehr früh schon verbinden;

Digitized by Google

und zwar eine jede nicht nur zu ihren eigenen Zwecken, sondern zu dem gemeinschaftlichen Problem, welches eben die Freiheit bildet. Die Freiheit muss in Poesie und Religion zum Problem werden, weil das Individuum in Beiden hervortritt, vom Geschlechte sich ablöst. Die Freiheit ist ein Gedanke, der in Poesie und Religion auftaucht; der aber in Beiden nicht ausreift.

Mit der Freiheit beginnt die theoretische Kultur; und dieser vorzugsweise gehört der Begriff der Freiheit an. Die Wissenschaft erst, die Ethik zerreisst den Schleier, der das Individuum verdeckt. Im Mythos ist es die Macht des Geheimnisses, des Mysteriums, welche Schicksal und Schuld im Geschlechte zusammenfügt. Die Freiheit klärt das Geheimniss auf, indem sie das Individuum an den Tag bringt. Jetzt lösen sich Schuld und Schicksal von dem Geschlechte ab. Die eigene Schuld des Individuums wird sein eigenes Schicksal; denn das Individuum ist der Urheber seiner Taten. Der Mythos kennt keinen Urheber.

Die Ablösung des Individuums von dem Geschlechte erfolgt in der Tragödie nur in der Richtung des Problems; ist sie doch noch durchaus mit dem Mythos verwachsen. Aber die Ate soll doch nicht die Alleinherrschaft behalten; indem das Leiden humanisiert wird, als das Leiden eines Heros, wird auch die Schuld der psychologischen Motivierung unterzogen; dadurch aber unverkennbar individualisiert. Jetzt kann das Schicksal allein nicht mehr den Schwerpunkt bilden, wie das Drama ursprünglich ihn hatte; das Schicksal des Geschlechts muss sich mit der Schuld des Individuums verknüpfen. Und die Schuld behält nicht mehr das Aussehen der Erinnys, welche die Sittlichkeit des Geschlechts vertritt. Das Dunkel wird gelichtet; die Lösung erfolgt in der Richtung des Selbstbewusstseins, in der Katharsis.

Diese Läuterung und Befreiung könnte im Zuschauer nicht entstehen, wenn sie nicht im Originale des Helden sich darstellte. Sein Tod, sein irdisches Leiden bis ans Ende vollbringt seine Erlösung, seine Befreiung von der Schuld, die er auf sich genommen; in deren Uebernahme er sich selbst aufgerichtet hat. So tritt die Kraft der Tugend zu der Schuld hinzu. Die Schuld bleibt; aber sie fällt auf das Schicksal zurück; und nur so weit die Schuld als Folie, wie als Bestandteil, zur mensch-

Digitized by Google

lichen Tugend, zur Kraft des Helden notwendig ist, bleibt sie auch als Schatten im Glanze der Tugend zurück; jetzt aber als Schatten zu dem Lichte des Individuums; nicht mehr im Dunkel des Geschlechts und des Schicksals.

Wie in der Religion das Individuum entstand, das haben wir bei Ezechiel erkannt. Dem Mosaismus wird nun ein Grundbegriff entrungen, auch aus dem Zusammenhange mit dem Mythos sich ablösend, der nicht allein mit der Sokratischen Ethik übereinkommt, sondern zugleich den Zusammenhang von Ethik und Recht begründet: die Sünde ohne Wissen (Schegaga). Alle Sünde, sofern sie durch ein Opfer gesühnt werden darf, wird als Sünde ohne Vorwissen erklärt. Was aber durch das Opfer nicht gesühnt zu werden vermag, das kann nicht als Sünde gelten; das verfällt dem Strafrichter; es ist Verbrechen.

So wird die Sünde als menschliche Schwachheit erkannt und declariert.

Man sieht, die Religion geht den umgekehrten Weg von dem der Poesie. Die Tragödie erzeugt das Individuum im Helden, im Halbgott; und sie erzeugt und verklärt seine Schuld durch sein heroisches Leiden. Die Religion dagegen erzeugt das Individuum in der Menschenseele und in deren Sünde. Aber sie bringt die Erlösung in der Erkenntniss der Menschenschwäche; die Schwachheit wird das Attribut der menschlichen Sittlichkeit.

Auch die religiöse Lösung der Frage ist somit nur eine ideale; sie schiebt die eigentliche Behandlung und Bearbeitung der Frage dem Rechte zu. Was soll mit dem Verbrecher geschehen? wie ist das Verbrechen zu beurteilen, nämlich aus dem Gesichtspunkt des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung? Die Selbstbestimmung vermittelt ja unverkennbar den Zusammenhang zwischen Ethik und Recht. Ist es für das Recht der letzte Schluss der Weisheit, im Verbrechen nur Monomanie und Psychose zu erkennen, und damit auf ein wahrhaftes Urteil schlechterdings zu verzichten?

Der allein richtige Anfang muss bei dieser Frage damit gemacht werden: dass die Frage der Schuld grundsätzlich und in jedem Sinne ausgeschlossen und

Digitized by Google

abgewehrt wird. Es ist ein falscher, ethisch falscher Gedanke, dass die Schuldfrage der Zukunft des Rechts vorzubehalten sei. Das Recht muss vielmehr für alle Zukunft, weil prinzipiell, ausser Zusammenhang gesetzt werden mit der Schuldfrage. Die Schuld geht allein den göttlichen Richter an. Sie ist ein Problem des Mythos, der Tragödie, der Religion. Das Recht kennt die Schuld nur als Dolus oder Culpa. Beide beruhen auf der Zurechnung, welche wiederum auf der Selbstbestimmung beruht, in ihr wurzelt.

Die Zurechnung ist Verantwortung; sie ist Selbstzurechnung; also Selbstverantwortung. Vor Allem ist nun im Auge zu behalten, dass die Selbstverantwortung, welche die Handlung dem Selbst zurechnet, auf der Selbstbestimmung beruht; auf der Bestimmung, welche das Selbst erzeugt. Eine andere Ansicht von der Schuld geht in die alte Metaphysik zurück, welche ihrerseits auf die Mythologie zurückgeht. Und wir mussten es aussprechen, dass das Ding an sich des intelligibeln Charakters sich noch nicht genau und hell genug von jener Metaphysik der rationalen Psychologie an diesem entscheidenden Punkte abgelöst hat.

Uud wenn nun gar Schopenhauer aus dem intelligibeln Charakter den Intellekt ausschliesst, so bietet er gar keine eigentliche Auskunft, geschweige Befriedigung mehr; denn die Frage geht in der Freiheit, wie wir gesehen haben, auf die Selbstbestimmung; diese aber besteht hauptsächlich in der Bestimmung der Handlung auf Grund der Bestimmtheit des causalen Denkens, also des Intellekts.

So hängt die Zurechnung, die Selbstverantwortung ganz genau mit der Selbstbestimmung zusammen. Wie sehr auch der Unterschied von Dolus und Culpa fliessend sein mag, so bildet doch der Dolus die Grundfrage. Der Dolus ist der Vorsatz, die Selbstbestimmung. Die Frage tritt also aus dem Dunkel des Willens heraus; damit aber auch aus dem Mysterium der Schuld. Die Selbstbestimmung vollzieht nicht nur ihren ersten Schritt, sondern die ganze Breite ihrer Bahn in der Tätigkeit des causalen Denkens. Wenn nun die Zurechnung, als die Selbstverantwortung, auf der Selbstbestimmung beruht, so bildet das causale Denken ihre wichtigste Voraussetzung; und also ihr sicherstes Kriterium. Was an der Schuldfrage das ernsteste

Digitized by Google

Interesse bildet, das kann jetzt auf eine theoretische Frage bezogen werden, aber auf eine Vorfrage, nämlich auf die nach dem Vollzuge des causalen Denkens.

Eine Ueberspannung dieses Gedankens, die nicht unbedenklich scheint, ist es, wenn v. Liszt den Vorsatz schlechthin gleichsetzt mit der Vorstellung der Causalität. Im Vorsatze liegt vielmehr, wie wir gesehen haben, zugleich der Ansatz, der in der Mitwirkung des Affektanteils besteht. Daher dürfen auch Vorsatz und Entschluss nicht unterschieden werden; auch nicht psychologisch in Bezug auf die Ueberlegung. Es kommt auf die Selbstbestimmung an bei der Selbstverantwortung; und diese beruht, und diese betätigt sich hauptsächlich in dem causalen Denken; aber keineswegs allein darin; der Anteil des Affekts darf nicht ausgeschaltet werden. Sonst wird der Wille in den Intellekt aufgehoben. Dadurch aber würde die Rechtsfrage verflachen; die Schuldfrage nur umgangen, indem sie dem Anschein nach in die Sokratische Frage des Wissens nivelliert wird.

Jetzt würde es so herauskommen, als ob der Criminalrichter nur festzustellen hätte, ob die Handlung auf Grund eines normalen causalen Denkens vollführt worden sei. Und die Normalität dieses Denkens würde zugleich über die Schuld entscheiden, die dem Urheber der Handlung zufällt. Wenn der Richter aber selbst mit einer solchen Lösung der grossen Frage zufriedenzustellen wäre; wenn dem Rechte dadurch ein Ausweg geschaffen worden wäre, so bliebe doch noch immer die Frage, ob dem Verbrecher damit gedient wäre. Und da wir das Recht nicht ausser Zusammenhang mit der Ethik denken, so ginge diese Frage auf das Recht zurück.

Dem Rechte kann so wenig damit gedient sein, wie der Ethik, wenn der Unterschied zwischen Ethik und Logik aufgehoben wird. Im Grunde aber kommt es darauf hinaus, wenn der Vorsatz auf das causale Denken eingeschränkt wird. Denn damit wird die Handlung eins gesetzt mit dem Denken. Dass der Affektanteil den Unterschied macht, das wird übersehen. Die ethische Bedeutung des Affekts für den Begriff des reinen Willens wird nicht erfasst, weil man in dem causalen Denken allein das Kriterium erkennt, an das der Richter sich halten könne. Einen

Digitized by Google

andern Ausweg, der Schuldfrage zu entgehen, hält man für nicht vorhanden. Damit aber lässt man für den Verbrecher die Selbstverantwortung fallen. Das Verbrechen wird damit zu einem Denkfehler.

Wir verfechten die These, dass die Zurechnung prinzipiell von der Schuldfrage abgetrennt werden müsse für den Richter; keineswegs aber für den Verbrecher selbst, und in ihm für den sittlichen Menschen. Er würde diesen Charakter einbüssen; er würde zu einer Denkmaschine; oder allenfalls zu einem Denk-Organismus; oder höchstenfalls zu einer denkenden Einheit; des Selbstbewusstseins ginge er verlustig, würde er nicht mächtig; denn dies ist ein sittlicher Wertbegriff. Wenn nun also das sittliche Individuum des Schuldbegriffs bedarf, so bildet der Anteil des Affekts, für den wir im Vorsatze Spielraum lassen, die Hinweisung auf dieses Requisit des Rechtssubjekts, weil des sittlichen Individuums. Es ist nur wieder die Frage, ob der Schuldbegriff, wenn er vom Richter auf den Verbrecher übertragen wird, bei dem Letztern als ein gerechterer Richter sich zu bewähren vermag als in dem Erstern

Schon bei Culpa, der Fahrlässigkeit, macht sich die Frage geltend. Sie ist die Unvorsichtigkeit, während die Vorsicht die Voraussetzung bilden darf. Ist diese Voraussetzung richtig und gerecht? Darf man diese theoretische Fähigkeit und Sicherheit der Vorsicht als eine unfehlbare Voraussetzung annehmen? Und wodurch unterscheidet sich die Fahrlässigkeit von Zerstreutheit und mangelhafter Concentration, wenn anders sie nicht zu einem Denkfehler nivelliert werden soll? So geht die Culpa in den Dolus über; nur dass hier der direkte, positive Vorsatz zur Wirkung kommt.

Kommt er aber allein in der Energie des causalen Denkens zur Wirksamkeit, so würde der Unterschied zwischen Dolus und Culpa in einen gradweisen sich auflösen; während der Begriff des Dolus doch vielmehr darauf beruht, dass der eigentliche Ansatz der Handlung, der doch nicht lediglich im Denken liegen kann, dem Menschen zuerkannt wird. Ist das Mythologie? Ist das Ueberbleibsel der alten Metaphysik; oder aber ist es Ethik? Das ist und bleibt die grosse Frage des Strafrechts. Und der innerliche Zusammenhang, der zwischen Ethik und Recht

Digitized by Google

besteht, wird hier einleuchtend und eindringend. Denn diese Grundfrage des Rechts ist die allgemeine Frage des Menschen; die Frage der menschlichen Kultur. Die Kultur hört auf, eine menschliche zu sein, wenn sie der Frage enthoben wird, ob der Mensch der Urheber seiner Handlungen sei.

Wir haben gesehen, dass diese Frage dem Rechte allerdings nicht zusteht; dass sie nicht einmal der Zukunft des Rechts vorbehalten bleiben darf. Wie ist es nun zu verstehen, dass die Schuldfrage nichtdestoweniger als die Grundfrage der menschlichen Kultur festgehalten werden soll? Soll sie etwa der Poesie überantwortet werden, da doch der Mythos abgestorben ist; und die Religion sich nur im Mythos scheinbar verjüngen kann, wenn sie auf die Erbsünde pocht. Welcher Richtung der Kultur fällt die Aufgabe zu, diese Grundfrage der menschlichen Kultur zur Klarheit und zur Lösung zu bringen?

Hier erkennen wir neben ihrem Zusammenhange mit dem Rechte die Eigenart der Ethik; die eigene Formulierung und Behandlung der Frage des sittlichen Selbstbewusstseins. Und hier haben wir nun auch den Fortschritt zu erkennen, den die Selbstverantwortung über die Selbstbestimmung hinaus bildet. Praegnanter noch als in der Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung tritt in der Selbstverantwortung das Selbst als das eigentliche Problem hervor, um das alle Fragen sich drehen. Ohne Selbstverantwortung kommt auch die Selbstbestimmung nicht zur Sicherheit und Klarheit. Ohne sie bleibt auch die Selbstgesetzgebung eigentlich noch verschränkt. Ich muss in der Selbstgesetzgebung schon die Selbstverantwortung mitdenken. Indem ich durch die Selbstgesetzgebung als eigentliches Ziel das Selbst setze, so gebe ich dem Selbst die Befugniss, alle Fragen zu beantworten, die das Leben an den Menschen stellt, in denen es das Selbst in Frage stellt. Diese Beantwortung aller Fragen des Schicksals aus dem Gesichtspunkte des Selbst bedeutet die Selbstverantwortung. Die Frage des Schicksals macht sie zur Frage der Schuld; die Schuldfrage nimmt sie auf sich.

Das Selbst belastet sich mit dem Bewusstsein der Schuld, weil es erkennt, dass es sonst sich aufgeben müsste. Es kann nicht mehr zu dem Mittel greifen, sein Vergehen als ein Ver-

Digitized by Google

sehen zu deuten, und durch das Opfer auf Grund dieser Deutung von diesem Schuldbewusstsein sich zu befreien. Es kann auch nicht als sittliche Reinigung anerkannt werden, durch den Glauben an einen Gott, der sich selbst für meine Sünde geopfert habe, meine Erlösung von der Schuld zu erlangen. Nur im Urteil der sittlichen Erkenntniss kann ich mein Heil suchen und finden wollen. Und dieses Urteils der sittlichen Erkenntniss darf ich durch kein Mittel des Himmels oder der Hölle mich entheben lassen. Ich würde sonst meinen Mittelpunkt verlieren und mein sittliches Gewicht. Der Richter mag sich des Urteils über mich, nämlich des sittlichen Urteils, enthalten müssen, ich selbst darf es nicht. Denn es handelt sich um mich selbst, um mein Selbst. Auch der Freispruch des Richters erledigt die Selbstverantwortung nicht.

Ebensowenig kann aber auch die psychologische Ansicht von den pathologischen Veränderungen, denen das Bewusstsein des Denkens, wie des Willens, ausgesetzt ist, diese Sachlage für das Selbstbewusstsein des etwa kranken Verbrechers prinzipiell beeinflussen. Insoweit er vor sich selbst sich als krank erkennt und die Urheberschaft seiner Handlungen sich aberkennt, scheidet er damit aus dem Problem der Selbstverantwortung und des sittlichen Selbstbewusstseins aus. Wenn dagegen der Verbrecher das Urteil des medicinischen Sachverständigen über ihn sich selbst zu Nutze machen würde, während er an seiner Gesundheit von selbst nicht zweifelt, so würde er dadurch vor die Alternative gestellt, entweder sein Selbst aufzugeben, oder aber eine Differenz des juristischen und des sittlichen Urteils über sich selbst zuzulassen. Immer muss das Selbst das Forum bleiben für die Frage der Schuld.

Um so klarer wird die Frage dem allgemeinen Zweifel an der Freiheit gegenüber, wie ihn die neuere Zeit in dem Problem der Vererbung populär gemacht hat. Wie der Richter diese Erfahrungen und Einsichten zu beachten hat, und wie er sie genau zu beachten in der Lage ist, das werden wir alsbald erwägen. Hier aber handelt es sich um den Verbrecher selbst; soll er auf Grund solcher statistischen Consequenzen aus Krankengeschichten, wenn sich selbst Symptome der gleichen oder ähnlichen Art bei ihm finden sollten, in philosophischer Ruhe sein

Digitized by Google

moralisches Selbstbewusstsein quittieren? Fordert etwa die theoretische Wahrhaftigkeit diesen moralischen Selbstmord von ihm? Es ist unbestreitbar, dass derselbe vielmehr verboten sein muss. Denn der statistische Durchschnitt hat keine theoretische Einsicht über das Individuum zur Folge. Das Individuum kann nicht aufgehen in einem Bruchteil der Wahrscheinlichkeit. Es könnte folglich nur ein Interesse der Wahrscheinlichkeit, nicht der ethischen Notwendigkeit sein, welches eine solche Selbstvernichtung nach sich ziehen dürfte. Würde aber die Schuld an dem einen Individuum zur Illusion, so müsste sie es, streng genommen, auch bei jedem andern werden; denn wer ist vor dem Zweifel sicher, dass er nicht krank ist, wenngleich der Arzt es überhaupt oder bisher noch nicht zu erkennen vermag?

Und wenn die Schuld zur Illusion wird, so wird es nicht minder auch die Tugend; denn der Kranke kann sich sicherlich auch den Kraftaufwand leisten, der zu dem Flitterwerk der Tugend nötig ist; wie er sich ja auch in den Spielen des Scharfsinns und des Witzes mit manchem normalen Menschen messen kann. Die Tugend wäre auch in diese Zweifel ebenso, wie die Schuld, gezogen worden, wenn sie ebenso dem Urteil des Richters unterläge. Die positive Sittlichkeit aber ist durchaus in der Selbstgesetzgebung gegründet; so lasse man denn auch das negative sittliche Urteil, die Schuld als Selbsterkenntniss unangefochten. Sie ist nur Selbsterkenntniss: Selbstverantwortung; der Richter dagegen hat weder die Schuld, noch die Tugend zu erkennen; oder über Beide zu urteilen. Sie entziehen sich Beide in gleicher Weise seiner Erkenntniss. Er überschreitet nicht nur seine Befugniss; und er verwirrt nicht nur sein Problem durch dieses ihm entlegene Interesse; sondern er verrückt dadurch die Grenze, welche für das innerste Eigentum des Selbst abgesteckt ist.

4. Die Selbsterhaltung.

Die Selbstverantwortung wurde soeben als Selbsterkenntniss bezeichnet. Damit wird sie diesem Anfangsgrunde der Ethik gleichgesetzt. Dieser Sokratische Grundgedanke wird nun aber als der Anfang einer, um es einmal schroff auszudrücken, indi-

Digitized by Google

vidualistischen Ethik aufgefasst, von der erst Plato ihn befreit habe. So könnte man meinen, dass diese Selbsterkenntniss des Individuums auch im Verbrecher vornehmlich diesem selbst, und zwar nur als Individuum, zu Gute komme; dass dagegen die Allheit im Begriffe des Individuums, also der Staat, zu kurz käme, und um seine Würde gebracht wäre. Denn was wird die Folge sein, wenn dem Strafrecht die Erkenntniss der Schuld entzogen wird; wenn diese das Internum des Verbrechers bildet? Worauf bezieht sich alsdann das Urteil des Strafrichters?

Es liegt schon in dem Worte seiner Befugniss, dass das Urteil sich nicht zu beschränken hat auf die Feststellung der Tatsache des Verbrechens und der Person, von welcher es verübt worden ist. Der Richter ist nicht nur Criminalrichter, sondern zugleich Strafrichter; das Urteil hat die Verhängung der Strafe zum eigentlichen Inhalt. Die Feststellung des Tatbestandes kann von der Bestimmung der Strafe abgetrennt werden; einem andern Richter übertragen werden; der Begriff des Verbrechens, etwa sein Unterschied von dem des Vergehens, kommt in der Strafe zum Ausdruck. Daher bildet die Strafe das eigentliche Urteil über die Qualität des Verbrechens. Jetzt soll bei dieser richterlichen Wertung der Verbrecher ganz aus dem Spiele bleiben; er wird nur zum grammatischen Objekte des Verbrechens. Das Verbrechen aber wird qualificiert durch die Strafe.

Es besteht demnach, so müssen wir annehmen, ein logischer Zusammenhang zwischen dem Begriffe des Verbrechens und dem Begriffe der Strafe. Diese Logik vollzieht sich in dem Strafurteil. Das juristische Problem des Verbrechens beschränkt sich nicht auf die Erkenntniss und Ermittelung der Tatsache des Verbrechens; so wenig sich das Problem des bürgerlichen Rechts darauf beschränkt, den Sinn eines Vertrages im Allgemeinen festzustellen, ohne aber den genauen Betrag zu bestimmen, den der eine Contrahent dem andern schuldig ist. Wir wissen, alle Rechtshandlungen sind solche Verträge. Deshalb hat es sich als eitel Sprödigkeit erwiesen, nicht auch den Staat als Vertrag, als Rechtsverhältniss seiner Glieder erkennen zu wollen. Der Verbrecher verletzt diesen Rechtsvertrag, in welchem er mit seinem Staate steht. Seine juristische Schuld ist seine Schuldigkeit, die er nicht allein zu fühlen, sondern zu entrichten

Digitized by Google

hat. Das Urteil des Richters über den Tatbestand eines Verbrechens ist demnach kraft logischer Notwendigkeit in der gezogenen Einschränkung zugleich ein Urteil über den Verbrecher. Und dieses Urteil über den Verbrecher wird daher kraft logischer Notwendigkeit zu einem Urteil über seine Schuldigkeit; diese ist seine Strafe.

Wenn nun so es sich durchführen lassen sollte, dass die Strafe in logischem Connex mit dem Urteil über den Tatbestand des Verbrechens, und nur in diesem zu begründen und zu rechtfertigen wäre, so entsteht die Meinung, dass dadurch das Strafrecht veräusserlicht, und der innere Zusammenhang zerrissen würde, den wir hier zwischen Ethik und Recht festzulegen uns angelegen sein lassen. Es scheint, dass dadurch der Zweifel an dem Recht der Strafe bekräftigt wird. Und durch diese Skepsis wird wiederum die andere bestärkt und scheinbar bestätigt, welche auf die Schuld überhaupt geht. Man kommt auf den Gedanken, die Teilung zwischen Strafe und Schuld, die wir hier versuchen, sei nicht nur entwürdigend für das Recht, sondern zugleich unbarmherzig gegen den Menschen, dem man wo möglich nur deshalb das Schuldbewusstsein aufgebürdet hat, um ihm auch noch die Straflast aufladen zu können. Der Richter soll nicht über die Schuld erkennen dürfen; wohl aber über die Strafe, als ein logisches Merkmal im Begriffe des Verbrechens. Würde denn aber dieser Begriff des Verbrechens als Problem sich halten lassen, wenn die Schuld gänzlich auszuschalten wäre? Das wird die schwere Frage, welche diese ganze Verteilung der Begriffe auf den Kopf zu stellen scheint.

Indessen beruht dieser ganze Einwand auf eben der Vermischung von Schuld und Strafe, die wir hier zu beseitigen streben. Es ist der Begriff des Verbrechens, welcher das Merkmal der Strafe fordert; wie das Urteil über das Verbrechen ein Urteil ist über die Verletzung eines Rechtsverhältnisses. Wollte man daher sagen, das Urteil über das Verbrechen beschränke sich nicht auf die Feststellung der Art dieser Verletzung eines Rechtsverhältnisses, sondern es schliesse notwendigerweise ein Urteil über die Schuld ein, etwa weil zum Verbrechen ja auch der Verbrecher gehöre, so könnte man mit demselben Rechte einwenden, dass die Schuld sich überhaupt von dem Urteile des

Digitized by Google

Richters über die Handlung nicht abtrennen lasse; denn zur Handlung gehört ja auch das Subjekt derselben.

Durch diese schlichte Widerlegung wird jedoch dieser complicierte Einwand nicht entwurzelt, so wenig er einer logischen Erwägung entstammt. Es ist ein durchgreifender sittlicher Gedanke, der sich in ihm ausspricht und mit dessen Erledigung er selbst auch nur erledigt werden kann. Es ist die alte Frage nach dem Rechte, nach dem Grunde, nach dem Sinn und Wert der Strafe, die eine Anerkennung und Rechtfertigung für sich in unserer These finden zu dürfen meint, die aber eine Ausweichung vor der Consequenz des Gedankens in demjenigen Teile unserer These vermutet, welcher die Schuld in dem Selbstbewusstsein fortbestehen lässt. Dadurch soll, so scheint es, das Recht der Strafe dennoch wieder von der Hintertür aus in der Schuld begründet werden. Würde man aber auch hier die Schuld fallen lassen, so würde kein Recht für die Strafe übrig bleiben; es wäre denn das brutale Recht der Rache, oder aber das dem Scheine nach menschlichere des Schutzes der Gesellschaft, für den das arme Individuum, mehr oder weniger unschuldig, geopfert werden muss.

Hier wird der Widerspruch klaffend, der zwischen dem Individuum und dem Staate besteht; während wir gerade beflissen sind, das sittliche Selbstbewusstsein über diesen Widerspruch zu erheben, diesen Widerspruch als ein Vorurteil und dieses Vorurteil als die schwerste Gefahr der Ethik zu erkennen. Verhielte es sich wirklich so, wie der Einwurf meint, dass die Strafe nur der Gesellschaft und des Staates wegen diktiert würde, dass sie dagegen den Menschen im Verbrecher gar nicht tangierte, so würde damit in der Tat unser Grundbegriff des sittlichen Selbstbewusstseins in sich zerfallen; denn dann würde zwischen dem Individuum und dem Staate ein Abgrund aufgähnen, den keine Ethik überbrücken könnte oder dürfte.

Stellen wir nun aber, um dieser ganzen Skepsis auf den Grund zu kommen, die Frage nach dem Sinn und Wert der Strafe für das Individuum, lassen wir das Interesse des Staates daran einstweilen ganz ausser Betracht. Ist es etwa das wahrhafte Interesse des sittlichen Individuums, der Strafe zu entsagen, auf den Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe gänzlich

Digitized by Google

zu verzichten? Ist die Erkenntniss der Schuld, die wir als Selbsterkenntniss eingesehen haben, ernsthaft durchzuführen, ohne dass die Consequenz der Strafe eigenwillig gezogen wird? Die Erkenntniss der Schuld haben wir jetzt nicht mehr zu rechtfertigen; sie ist als die des sittlichen Selbstbewusstseins festgestellt. Wenn nun aber ein unausweichlicher Zusammenhang zwischen der Schuld und der Strafe besteht, so besteht derselbe auch für das Selbstbewusstsein und die Strafe. Wird die Strafe in Frage gestellt, so wird dadurch auch, ebenso wie durch die Schuld, das Selbstbewusstsein in Frage gestellt. Das Recht der Strafe wollen wir nun im Zusammenhange mit der Schuld zu begründen und gegen jenen Einwand zu befestigen suchen.

Die Schuld ist die subjektive Anerkennung des Rechtes in der Erkenntniss seiner Verletzung; sie ist die Anerkennung des Subjekts, nicht die des Richters. Ist nun diese subjektive Anerkennung des Rechts eine rechtliche Anerkennung oder nur eine ethische? Wir waren schon auf die Frage gekommen, ob die Rechtsnorm lediglich Befehl sein dürfe, oder ob sie die Anerkennung des dem Befehle Unterworfenen einbedinge? Wir mussten diese Frage bejahen, und es entstand uns so die ethische Begründung des Begriffs des Gesetzes. In diesem Sinne wird nun hier die Frage gestellt, ob die Schuld diese Anerkennung des Rechts in sich enthalte.

Es kann nicht bezweifelt werden, dass dies nicht der Fall sein kann. Denn die Schuld scheidet aus der Reihe der juristischen Begriffe aus; sie bleibt nur als ein ethischer Begriff bestehen. Dieser kann als Grundlage des Rechts dienen; in solcher Grundlage besteht der Zusammenhang zwischen Ethik und Recht; aber aus der Grundlage muss sich ein streng rechtlicher Begriff entwickeln lassen. Ein solcher rechtlicher Begriff, der sich auf dem Grunde des Schuldbegriffs erhebt, ist der Begriff der Strafe. Und da sein ethischer Grund, die Schuld, ein Grundbegriff des Individuums ist, so wird auch die Strafe schlechthin aus dem Gesichtspunkte des Individuums ein rechtlicher Begriff werden. Wenn die Schuld aus dem ethischen Gesichtspunkte die subjektive Anerkennung des Rechtes ist, so ist die Strafe dies aus dem rechtlichen Gesichtspunkte. Beides aber aus dem Standpunkte des Indivi-

Digitized by Google

duums. Man kann den Unterschied vielleicht auch dahin wenden, dass die Strafe die objektive Anerkennung des Rechts von Seiten des Subjekts sei, während das Subjekt mittelst der Schuld nur subjektiv, nur gleichsam in seinem dunkeln Gefühle die Verletzung des Rechts sich zur Einsicht bringe; aber dieselbe noch nicht als ein inhaltliches Urteil zu objektivieren vermag. Diesen objektiven Inhalt vollzieht das Urteil der Rechtsverletzung im Begriffe der Strafe. So bleibt die Strafe subjektiv, obwohl sie objektiv wird; objektiver als die Schuld.

Diese Begründung der Strafe dürfte unmittelbar einleuchtend werden, wenn wir die Consequenzen daraus für die Strafrechtspflege ziehen. Zunächst aber wollen wir nur auf denjenigen Teil derselben achten, den der Verbrecher selbst vollzieht, insofern er das ethisch begründete Recht der Strafe anerkennt. Die Strafe hebt ihn dann sogleich über die Schuld hinaus. Die Schuld gibt ihm nur das Befreiungsmittel der Busse. Aber es ist die Frage, ob die Busse im ethischen Sinne ihn von der Schuld zu befreien vermag. Vielleicht wird seine Reue so bitter, dass er in der Selbstanklage, in der Zerknirschung, in der Verzweiflung hängen bleibt. Andere Gedanken, etwa die der Religion, die ihm eine Ergänzung der Busse verschaffen möchten, müssen hier ausser Betracht bleiben, wo es sich nur um das Selbstbewusstsein auf dem Grunde der Selbstgesetzgebung und ihrer Entwickelungen handelt. In der Strafe haben wir ein solches sittlich begründetes Rechtsmittel zu erkennen.

Indem der Verbrecher die eigenwillig anerkannte Strafe antritt, bleibt er nicht mehr lediglich ein Büssender; bleibt also nicht dem Drucke der Schuld wehrlos ausgesetzt; in der Strafe vollzieht sich zugleich objektiv die Anerkennung der Rechtsverletzung. Damit aber bahnt sich wiederum der Ersatz dieser Verletzung an. Der Widerspruch, den das Verbrechen gegen des Recht bildet, fängt nunmehr an, sich auszugleichen und aufzuheben. Mithin fängt das Verbrechen an, seine Wirklichkeit und Tatsächlichkeit zu verlieren. Wenn aber das Verbrechen verschwindet, so verschwindet der Verbrecher.

Das ist der Vorzug der Strafe vor der Schuld, dass das Schuldbewusstsein durch sie ausgetilgt wird. Mit der Abbüssung der Strafe vollzieht sich ein Subjektswechsel.

Digitized by Google

Das Subjekt des Verbrechers wird abgetan; das sittliche Selbstbewusstsein wird wiedergewonnen. Oder sollte es etwa nicht in voller Integrität wieder zu gewinnen sein? Sollte etwa die Schuld über den Kerker hinaus fortbestehen müssen? Das Recht lehrt und pflegt eine andere Ansicht von der Sittlichkeit des Rechtssubjekts. Nach Abbüssung der Strafe gilt das Verbrechen als gesühnt, und als vernichtet. Und demzufolge ist der Verbrecher nicht mehr vorhanden; sondern ein neuer Mensch geworden. Vielleicht sollte man umgekehrt sagen, dass nach der Abbüssung der Strafe der Verbrecher verschwunden ist, und dass demzufolge auch das Verbrechen vernichtet ist.

Wenn nun aber nach der Abbüssung die Restitution zu einem integern Menschen erfolgen kann, so muss dabei die Voraussetzung obwalten, dass diese Wirkung nicht erst nach erfolgter Abbüssung eintritt, sondern während der Abbüssung und mit dem Antritt der Strafe bereits einsetzt. Das ist der grosse Gewinn der Strafe für das sittliche Bewusstsein des Verbrechers, dass er sogleich mit dem Antritt der Strafe das Bewusstsein und den Charakter des Verbrechers zu verlieren beginnt. Und der Beginn dieser Befreiung ist schon die ganze Befreiung. Es gibt hier kein Weniger oder Mehr. Scheint einmal die Sonne der Gnade in die Angst des Verbrechers hinein, so lichtet sich sein Selbst. Der Verbrecher wird abgewälzt; das Selbst wird wiedergeboren.

Daher ist unter den Gründen der Strafe, welche durch die Geschichte des Strafrechts hindurchgehen, die Vergeltung nicht nur das tiefste, sondern auch das unumgänglich erste Prinzip. Nur darf es nicht in erster Linie als Satisfaktion aufgefasst werden, die einer Person zu Gute kommt, in deren Augen das Verbrechen zur Schädigung wird, so dass die Vergeltung vorzüglich den Ersatz dieses Schadens zu bedeuten hätte. Das ist nur ein secundäres Moment, welches nicht einmal überall mit dem Verbrechen gegeben sein muss. Die Vergeltung bezieht sich prinzipiell auf den Verbrecher selbst; sie bringt die Qualität des Verbrechens zur Erkenntniss, zur Wertung und zur Anerkennung. So kommt die Vergeltung zu einem urmenschlichen Ausdruck in der Blutrache.

Digitized by Google

Der Mord ist das absolute Verbrechen. Ihm schliessen sich die Verletzungen der Person, die materiellen, wie die ideellen, an. Die Person bildet den absoluten Gegenstandsbegriff der Sittlichkeit und des Rechts. Alle anderen Verbrechen haben einen andern Begriff, den des Eigentums, zur Voraussetzung. An diesen relativen Verbrechen wird auch die Vergeltung notwendigerweise relativ; denn der Begriff des Eigentums erzeugt die grosse Fülle von Relationen, welche die Probleme des bürgerlichen Rechts bilden. Daher nimmt die Vergeltung hier bisweilen, und zwar an sehr markanten Stationen der Geschichte den Anschein der Rache an; wie bei der Todesstrafe für den Vagabunden im Zeitalter des beginnenden Fabrikwesens. Von solchen Complicationen und Verirrungen darf man den Begriff der Strafe nicht ableiten; nach ihnen aber auch nicht die Vergeltung würdigen.

Für den Mord dagegen, als die Vernichtung eines sittlichen Wesens, kann es scheinen, dass der Mythos für alle Zeiten Recht behalten müsse; denn die Anerkennung dieses Urverbrechens scheint in zureichender Weise nicht anders vollzogen werden zu können, als durch das Verschwinden des Mörders. Es könnte die Frage entstehen, ob nicht, bevor es ein gerichtliches Verfahren gab, oder wenn der Mörder ausser Stande ist, ein solches anzurufen, in diesem Falle der Selbstmord zulässig sei. Es scheint keine andere Möglichkeit der Vergeltung, das will sagen, der wirksamen Anerkennung des Verbrechens durch und für den Verbrecher erdenkbar zu sein, als welche der Tod bildet.

Indessen mahnt der Selbstmord hier zur Vorsicht. Würde er in diesem Falle erlaubt, so wäre seine Zulassung dem subjektiven Ermessen anheimgegeben; und die Verzweiflung des Menschen an sich selbst kann sich zu einem Grade steigern, der demjenigen über einen vollbrachten Mord vergleichbar werden kann. Diese Consequenz des Selbstmords führt uns daher zu dem Gedanken, dass das Prinzip der Vergeltung zwar den ersten Gesichtspunkt bilden muss, aus dem der Verbrecher sein Verbrechen sich zu Gemüte zu führen hat; dass es aber eine Ergänzung notwendig macht, weil seine ausschliessliche Wirksamkeit eine fehlerhafte Anwendung herbeiführt.

Digitized by Google

Wir wissen, den centralen Gegenstand der Ethik bildet das ethische Subjekt; das Selbstbewusstsein. Kann daher die Anwendung des Prinzips der Vergeltung richtig sein, welche auf den Mord die Tödtung setzt? Weil ein sittliches Wesen vernichtet worden ist, muss darum auch das andere sittliche Wesen vernichtet werden, welches die Vernichtung des ersten herbeigeführt hat? Oder wäre der Mörder nicht als ein sittliches Wesen zu betrachten? Wäre dies der Fall, so stände die Vergeltungsidee in Gefahr, in den Rachegedanken umzuschlagen. Dieser Umschlag wäre nur dann ausgeschlossen, wenn dem Richter das absolute Wissen über die Handlung des Verbrechers zustände; wenn er die Schuldfrage beantworten könnte. Da ihm aber, wie wir erörtert haben, die Schuldfrage gar nicht zustehen darf, sondern allein dem Verbrecher, so könnte die wahre Vergeltung nur im Selbstmorde bestehen. An dieser absurden Consequenz ist es deutlich zu erkennen, dass die Todesstrafe rechtlich der Begründung ermangelt.

Wir haben hier ein wichtiges Beispiel für den rechtlichen Sinn der Freiheitsfrage. Die Freiheit erkennen wir hier in der Selbstverantwortung. Diese Selbstverantwortung ist unabhängig von der sachlichen Erkenntnissfrage über die Urheberschaft des Verbrechens. Unabhängig von dieser Frage und ihrer etwaigen Lösung soll sich der Verbrecher selbst verurteilen; seine Selbstverantwortung aufrechterhalten. Ganz anders dagegen liegt die Frage für den Richter. Er muss wissen, dass der Causalnexus in den Handlungen, Taten und Geschehnissen keines einzigen Menschen in keiner Minute seines Daseins uns in der methodischen Form des Wissens bekannt ist. Beim Todesurteile ist daher in keinem einzigen Falle die Möglichkeit ausgeschlossen, dass ein Justizmord begangen wird. So wird durch das Todesurteil für alle menschliche Einsicht ein sittliches Wesen vernichtet.

Wäre es selbst denkbar, dass ohne Rücksicht auf das richterliche, menschliche Urteil, im absoluten Sinne ein Mensch aufhören könnte, ein sittliches Wesen zu sein, so könnte diese etwaige Tatsache das rechtliche Urteil nicht entschuldigen und begründen; denn menschlicher Einsicht entzieht sich diese etwaige Tatsache schlechterdings. Und weil sie sich seiner theoretischen Einsicht

Digitized by Google

entzieht, so wird dadurch das ethische Problem bestätigt, welches einzig und allein das sittliche Wesen zu seinem Inhalt macht: welches das unsittliche Wesen als ein Problem nicht anerkennt.

Damit aber wird nicht etwa der Fehler Rousseaus von der poetischen Fiktion eines Naturstandes in die Ethik des Rechts verlegt; sondern das sittliche Wesen sehen wir nicht seiner vollen Bedeutung nach in einem leibhaftigen Individuum; sondern wir projicieren dieses auf seine unendliche Aufgabe. Diese Bedeutung der Aufgabe hat für uns der Begriff des sittlichen Selbstbewusstseins. Da das sittliche Wesen also die Aufgabe des Selbstbewusstseins bedeutet, so hat es gemäss den Stufen und Graden, in welchen diese Aufgabe bearbeitet wird, selbst auch Stufen und Grade in seiner Entwickelung. Die Aufgabe kann niemals zur adaequaten Lösung kommen; aber sie kann auch niemals aus dem Herzen eines Menschen herausgerissen werden. Daraus folgt: dass, wie kein Mensch gut ist, auch kein Mensch böse ist. Das Selbstbewusstsein bleibt das Joch jedes Menschen.

Das centrale Prinzip des sittlichen Selbstbewusstseins hat uns an die Grenze geführt, welche die Vergeltung einzuhalten hat, wenn sie mit der Aufgabe des sittlichen Wesens in Einklang bleiben soll. Daher führen wir die Selbstverantwortung zur Selbsterhaltung hinaus. Die Zurechnung und die Strafe dürfen niemals die Grenze der Selbsterhaltung überschreiten.

Die Selbsterhaltung hat aber, wie das Selbst überhaupt, das natürliche Individuum zur unauslöschlichen Voraussetzung. Mit der Seele des Menschen ist rechtlich Nichts anzufangen, und Nichts auszurichten, wenn sie die des getöteten Menschen ist. Die Seele kann einen ethischen Sinn rechtlich nur haben, als die Seele des lebendigen Menschen. Daher bricht die Todesstrafe das sittliche Lebenswerk ab; und sie ist sittlich nur denkbar unter der anderweiten Voraussetzung, dass es für die Seele ein Leben nach dem Tode gebe; und mit der fälschlich daraus hergeleiteten Berechtigung, Rechtsnormen mit jenem unrechtlichen Begriffe in Verknüpfung zu bringen. Die conditio sine qua non aller Ethik, welche mit dem Rechte sich in Verbindung setzt, und alles Rechts, welches auf der Ethik beruhen will, ist die Selbsterhaltung für die Selbstverantwortung.

Digitized by Google

Das Prinzip der Erhaltung bedeutet für die Physik die substantielle Grundlage für alle Energieformen der Bewegungen und der in ihnen sich constituierenden Dinge. In analoger Weise ist auch für die Ethik und das Recht das Prinzip der Erhaltung als Selbsterhaltung geltend zu machen. Wie in Allem, was geschieht, es nur die Substanz der Energie ist, welche sich erhält in allen den Energieformen, die den Wandel der Substanz zur Erscheinung bringen, so erhält sich auch das sittliche Selbst in allen den absonderlichen Wandlungen, in denen es bis schier zur Unkenntlichkeit sich darstellt. So erhält es sich, sagen wir. So soll es sich erhalten, müssen wir sagen; denn das Prinzip der Ethik ist das Gesetz einer Aufgabe, nicht das Gesetz einer Tatsache. Das Selbst fordert die Selbsterhaltung. Wird die Erhaltung fallen gelassen, so wird nicht nur ein Wesen fallen gelassen; sondern die Aufgabe wird abgeworfen; die sittliche Bestimmung wird verleugnet; die Ethik verschwindet; sie hört auf, Problem zu sein.

Wird dagegen für den Verbrecher, für den Mörder die Selbsterhaltung nicht verworfen, so bleibt sie nicht nur die Grundlage für alle seine Energieformen überhaupt; sondern es tritt auch eine Analogie zur chemischen Energie in Kraft. Dem physiologischen Stoffwechsel entsprechend, kann sich nunmehr das Selbst des Verbrechers verwandeln. Und diese Verwandlung vollzieht sich, wie wir gesehen haben, mit dem Antritt der Strafe. Sie vertieft sich; sie befestigt sich im Laufe der Strafzeit; aber mit dem Antritt der Strafe, wenn diese unter der eigenwilligen Anerkennung des Verbrechers erfolgt, nimmt sogleich dieser Stoffwechsel seinen Anfang. Der Verbrecher hat keinen Charakter indelebilis. Mit der ersten Bresche in das Schuldbewusstsein verschwindet der Verbrecher; der Charakter des sittlichen Wesens bleibt ihm, als die Aufgabe seines Selbst, unzerstörbar und fruchtbar erhalten.

In diesem Sinne erkennen wir das Prinzip der Besserung an. Man sieht, es handelt sich bei demselben nicht lediglich um eine sozialpädagogische Frage, bei der es zweifelhaft werden dürfte, ob sie nicht vor dem Mörder zu verstummen hat. Es handelt sich nicht um die Besserung des Verbrechers mit Rücksicht auf seine künftige Rehabilitierung in der Gesellschaft;

Digitized by Google

sondern wenn sein natürlicher Tod sicheren Anzeichen nach unmittelbar bevorstände, so würde die Besserung Problem bleiben müssen. Sie ist Selbstbesserung; und das will sagen, die Besserung muss durch ihn selbst bewirkt werden. Mache ich ihm nun aber diese seine Selbstbesserung unmöglich, so beraube ich ihn seiner sittlichen Aufgabe. Die Selbstbesserung beruht auf der Selbsterhaltung. Die Selbsterhaltung bedeutet die Selbstbesserung. Die Energie muss immer in einer Energieform erscheinen; und wir wissen, dass es eine absolute Schlechtigkeit nicht gibt, weil es keinen absoluten Bösen gibt.

In jeder Arbeitsform, in welcher die Selbsterhaltung sich verwirklicht, muss daher die Aufgabe des Selbst zur Arbeit kommen. Diese Arbeit am Sittlichen ist der Vorwurf der Selbstbesserung. Das Schuldbewusstsein, die Reue, die Busse, sie alle bilden keine wahrhaften Heilmittel; sie können allenfalls als prophylaktische gelten. Die Arbeit allein in ihrem wechselnden Rhythmus und Tempo kann die Besserung vollbringen. Für die Busse mag der Moment des Todes als hinreichend erscheinen; für die sittliche Arbeit ist jede Minute ein Verlust, der an der Selbsterhaltung des Verbrechers erlitten wird.

Wir wollen nicht unterlassen, unser Prinzip auch für die populäre Ansicht verständlich zu machen. Wir dürfen in diesem Sinne die Selbsterhaltung vielleicht auch als Selbstwiedererzeugung uns gefallen lassen. Ist doch das Selbst stets nur als Aufgabe zu denken; und ist doch demgemäss auch die Selbsterhaltung eine stete Neuerzeugung. Wenn nur in der Wiedererzeugung ein Rest, ein Funken der Sittlichkeit als sich erhaltend angenommen wird, so wird damit auch die Selbsterhaltung als leitendes Prinzip der Strafe anerkannt. Worauf es ankommt, das ist, dass die Strafe als das exakte Mittel des Rechts festgehalten bleibt. Daher kann ich mich nicht enthalten, gegen das neuere Prinzip der bedingten Verurteilung ein prinzipielles Bedenken auszusprechen. Nach diesem Verfahren wird die Strafe nicht angetreten; und es wird so der Verbrecher der Möglichkeit entrückt, seines Schuldbewusstseins sich zu entledigen. Die Sache wird durch den Namen der bedingten Verurteilung, während sie eigentlich doch vielmehr eine bedingte Bestrafung ist, nicht verbessert. Denn dadurch wird auch noch

Digitized by Google

der gefährliche Schein erregt, als ob auch das Urteil ein bedingtes wäre. Die praktische Frage der Opportunität steht hier ausser Betracht; es sollte nur der prinzipielle Standpunkt gewahrt werden.

Wenn die Strafe aber diese sittliche Bedeutung für das Recht behalten und fruchtbar machen soll, so muss die Selbsterhaltung das herrschende Prinzip werden. Die Würde des Menschen darf unter keinem Vorwande der sittlichen Entrüstung und unter keiner Vorspiegelung der Selbstgerechtigkeit gekränkt werden. Und die Selbsterhaltung wird als das zuverlässige Prinzip für die Anwendung des Selbstzwecks, den der Mensch bilden soll, zu erkennen sein. Die Selbsterhaltung ist ein sicherer Leitbegriff als die Würde. Die Menschenwürde kann man in der Prügelstrafe zu vollziehen glauben. So weit kann die Differenz zwischen Begriff und Wort die Verirrung treiben. Die Selbsterhaltung lässt eine solche dramatische Scenerie als verwerflich erkennen. Denn die Verletzung der tierischen Gewebe im Menschen könnte schädlich werden für seine sittliche Seele. Aber auch wenn wir von solchen Vexierfragen der Brutalität absehen, zeigt sich die Selbsterhaltung als das kräftigere und unzweideutigere Surrogat der Menschenwürde.

Es wäre denn, dass die Frage der Menschenwürde auf den Richter selbst gekehrt würde. Wer wirft den ersten Stein auf den Verbrecher? Und wenn auch der Richter nur im Namen des Staates das Urteil spricht, so hat er doch mit seiner eigenen Gebrechlichkeit das Recht gefunden; und seine moralische Gebrechlichkeit bildet einen ärgern Anstoss als sein theoretisches Halbwissen. Die Menschenwürde des Richters fordert es, dass er die Achtung vor dem Verbrecher nicht verliert, nicht zu verlieren sich den Anschein gibt.

Durch die Versagung der Selbsterhaltung durch den Richter wird aber zugleich die moralische Person des Staates verdunkelt und verletzt. Die Würde des Rechtes zu beeinträchtigen, das bedeutet zugleich nicht allein die Würde des Staates verletzen, sondern den Leitstern verdunkeln, der in der moralischen Person des Staates allem sittlichen Selbstbewusstsein leuchtend bleiben muss, wenn der Begriff des Selbst nicht unklar und falsch werden soll. Darin liegt der Hauptwert, den das Recht

Digitized by Google

auf Erden hat, dass es in seinem Zusammenhange mit dem Staate den echten Begriff des sittlichen Selbstbewusstseins, der für den Menschen Aufgabe bleibt, an einem grossen Beispiele der Weltgeschichte zur Erscheinung und zu derjenigen Wirklichkeit bringt, welche der sittlichen Aufgabe beschieden sein kann. Die Organe des Staates müssen daher als ihre erste Obliegenheit erkennen, die Selbsterhaltung streng zu ehren und gewissenhaft zu pflegen.

Daher darf die Strafe niemals den Schein der Rache annehmen. Rache ist ein Affekt des Hasses; nicht des reinen Willens, dem die Strafe einzuordnen ist. Die Rache ist moralische Selbstbefleckung. Sie ist das Mittel, den Verbrecher um seine Selbstverantwortung und Selbsterhaltung zu betrügen. Sie bringt ihm die Meinung bei, dass er nicht gegen Menschen, sondern gegen wilde Tiere sich vergangen habe. Alle Rache ist grausam. Und Grausamkeit ist ein Symptom von der Grenze moralischer und pathologischer Perversität. Die Rache ist daher nicht sowohl des Verbrechers wegen zu verbieten, als vielmehr vor Allem der Organe des Staates wegen, denen der Dienst der Strafrechtspflege zufällt.

Hiermit aber kommen wir auf das Prinzip des Schutzes und der Sicherung der Gesellschaft, welches ebenfalls teils allein, teils vorzugsweise als Prinzip der Strafe aufgestellt wird. Die Strafe darf freilich nicht in dem Sinne als Schutzmittel des Staates gedacht werden, dass der Verbrecher zum selbstlosen Werkzeug würde, um nur die Gesellschaft und den Staat gegen das Raubtier des Verbrechers zu schützen. Das wäre krasser Jesuitismus. Der Zweck darf niemals das Mittel so heiligen, dass es dabei zum Sündenbock wird. Dieser Sinn der Sicherung des Staates darf sich nicht hervorwagen, wenn die Erhaltung des sittlichen Selbst als die centrale Aufgabe des Rechtes und des Staates erkannt wird.

Es ist die Sicherung des Rechtes und des Staates selbst, um die es sich handelt bei der Strafe; die auf dem Spiele steht sowohl im Strafurteil, wie in der Strafpflege. Immer muss die Selbsterhaltung die Richtschnur bilden. Der Verbrecher darf niemals zu einem Gegenstande des Abscheus werden; niemals als ein verlorener Mensch behandelt werden, immer nur als ein

Digitized by Google

verirrter. Immer muss die Einsicht dazwischen treten, dass die Schuld schlechterdings ausserhalb unseres Horizontes liegt. Sonst wird der Richter in den Hochmut der Selbstgerechtigkeit versetzt, und der Strafpfleger in die Gefahr der Grausamkeit verlockt. Es ist also die Erhaltung der sittlichen Kultur, welche die Selbsterhaltung bedeutet, um die es sich bei der Frage der Sicherung handelt.

Und hier zeigt sich ferner noch eine wichtige Consequenz der Selbsterhaltung für die Ethik, nämlich für die Selbständigkeit der Ethik gegenüber der Religion, und auch gegenüber dem Staate, sofern er ohne die Begründung der Ethik gedacht wird. Die Religion übergibt die Aufgabe des Selbst der Kirche und der Gemeinde, ohne deren Organe die Aufgabe des Selbst, soweit sie unter ihrem Gesichtspunkte überhaupt entsteht, nicht gelöst und nicht behandelt werden kann; wie sehr immer dabei vorausgesetzt werden mag, dass der Mensch mitwirken müsse. Der Staat und das Recht übernehmen das Selbst innerhalb der Schranken, welche durch ihre Begriffe gezogen sind. Die Religion und der Staat begrenzen sich daher gegenseitig und beschränken sich daher auch ihre Competenzen. In der Ethik allein wird die Erhaltung des Selbst in allen Beziehungen des Willens und der Handlung zum herrschenden Problem. Das sittliche Selbstbewusstsein wird hier das alleinige Problem, und zwar unter der abschliessenden Form der Selbsterhaltung. Das ist die Freiheit und die Autonomie in summa. Alles Andere, worin die Freiheit in Frage kommt, ist nur Energieform. Die Selbsterhaltung ist der centrale Ausdruck des Problems. Und diese Höhe, diese Reife, diese Klarheit des Problems ist nur der Ethik eigen. Keine andere Art des sittlichen Denkens kann in dieser Fassung der sittlichen Frage mit ihr wetteifern; mit ihr sich vergleichen. Es kann keine Rücksicht im Himmel und auf Erden geben, welche die Hintanstellung, die Zurücksetzung dieses Hauptpunktes, auf den Alles ankommt, empfehlbar oder entschuldbar machte. Es gibt keine Aufgabe und kein Interesse der Wissenschaft, noch der Sittlichkeit, welche ein Ausweichen um eines Haares Breite an diesem Mittelpunkt verstatten. Selbsterhaltung, das ist das A und das O. Die Sicherung der Kultur, das ist die Erhöhung der Kultur, sie hat zur unerlässlichen Voraussetzung die ausnahmslos durchgeführte Selbsterhaltung.

Digitized by Google

Die Selbsterhaltung bedeutet daher für die Sicherung der Kultur und ihre Erhöhung die Erstreckung der theoretischen Bildung ausnahmslos auf alle Menschen. Nur die Hygiene kann hier individuelle Ausnahmen einzeln vorschreiben. Und das Grundgesetz der Wahrheit muss auch hier die Direktive bilden. Keine Sittlichkeit im Sinne der Kultur, gemäss dem Begriffe der Selbsterhaltung ohne gleichmässige Anteilnahme an der theoretischen Kultur. Die Selbsterhaltung fordert dies für die Selbstverantwortung. Wenn die Culpa in dem Mangel causaler Einsicht besteht, deren Vorhandensein gefordert wird, so gilt diese Forderung in strengster Ausdehnung für den Vorsatz und für die Handlung. Die Durchführung des causalen Wissens ist der Massstab für die Erhöhung der geistigen und in dieser für die Sicherung der sittlichen Kultur.

Digitized by Google

Achtes Kapitel.

Das Ideal.

An unserm bisherigen Aufbau lassen sich zwei Stockwerke unterscheiden. Das erste enthält die constitutiven Begriffe der Ethik: den reinen Willen nebst der Handlung, und das Selbstbewusstsein. Diese Begriffe enthalten allen Inhalt; auf sie bezieht sich aller Umfang der Ethik. Das Selbstbewusstsein vereinigt das Individuum und den Staat. Und der reine Wille, wie er zur Handlung wird, ist der Typus aller Betätigungsweisen des sittlichen Subjekts.

Mit dem Probleme der Freiheit beginnt ein neues Stockwerk; es beginnt und es schliesst mit ihm ab. Es ist dies das Ressort einer neuen Frage und eines neuen Interesses. Der Grundbau der Ethik hat es nur mit den Steinen zu tun, die das Fundament bilden; auf dem aller Aufbau ruht; auf das er passen muss. Wie es aber einzurichten sei, dass ein Aufbau möglich werde; dass das Fundament nicht ein abstrakter Torso bleibe, diese Frage liegt ausser dem Bereiche jenes Unterbaus. Sie tritt mit dem Probleme der Freiheit ein. Daher beginnt mit ihm eine neue Schicht. Die Frage der Anwendung beginnt.

Beim Fundamente ist streng genommen der Mensch noch im Hintergrunde. Wichtiger und interessanter ist die juristische Person. Das Interesse an ihr besteht aber darin, dass sie als Vorbild dem Menschen und seiner Individualität dienen kann und dienen soll. Im letzten Ziele und Grunde ist es der Mensch, für den die Ethik gelten muss. Da erhebt sich nun die schwierige Frage, ob sie für ihn gelten kann. Ist er doch ein Naturwesen,

Digitized by Google

welches zwar reine Erkenntniss zu erzeugen vermag; das beweist die Wissenschaft; kann es aber auch reines Wollen erzeugen? Auf die Spur dieser Fähigkeit weist zwar das Recht und der Staat; aber diese können sich als Zeugnisse der Reinheit nicht mit der Wissenschaft messen, daher geht die Frage auf den Begriff des Menschen zurück. Es müssen Merkmale bestimmt werden, von deren Geltung die Realisierung des Selbstbewusstseins abhängt. Als solche Merkmale im ethischen Problembegriffe des Menschen fanden wir die vier Bedeutungen der Autonomie und der Freiheit.

Indessen bleibt der Begriff des Menschen auch so noch ein Problembegriff; der Gegenstand, als Subjekt des ethischen Problems. Wenn das Problem lösbar werden soll, so müssen diese Merkmale der Freiheit in Kraft treten. Wird die grosse Aufgabe der Selbsterhaltung des sittlichen Menschen durchgeführt? Oder bleibt die Selbstgesetzgebung und die Freiheit in ihr nur ein Wahn, und ein Dünkel; eine Illusion? Unsere Merkmale der Freiheit haben nach ihrem höchsten Sinne nur Aufgaben zu bedeuten; welche Bürgschaft gibt es, dass diese Aufgaben der Lösung fähig sind? Das ist die neue Frage, die über den Sinn der vorigen hinausgreift. Dort handelte es sich um die Anwendbarkeit von Grundbegriffen der Ethik; es mussten daher ergänzende Begriffe hinzukommen. Jetzt aber handelt es sich um die Anwendbarkeit dieser neuen Merkmale, mit denen der Begriff des Menschen ausgestattet wird. Ist das Reich dieses Menschen von dieser Welt? Das wird jetzt die Frage. Sie geht über den Begriff des Menschen hinaus.

Man darf auch nicht sagen, dass sie auf den Begriff des Naturwesens des Menschen zurückginge. Denn sie stellt den Menschen in das Ganze der Natur. Und so geht die Frage vielmehr von der Ethik auf die Logik zurück; auf den Zusammenhang von Ethik und Logik, den das Grundgesetz der Wahrheit aufrecht erhält. Es ist mit nichten eine vorwitzige Frage, welche in theoretischer Ueberhebung die moralische Gewissheit in diese Vergleichung zieht; die Messung an der Logik wird unabweislich gefordert. So muss denn in aller Bestimmtheit und mit allem Nachdruck der Frage Raum gegeben werden: welche Gewissheit der Erkenntniss besteht für alle

Digitized by Google

diese Gebilde der Ethik, und für das Grundgebilde, in dem sie alle ihren Brennpunkt haben, für den Menschen der Sittlichkeit? Welche Gewissheit der Erkenntniss lässt sich bestimmen, dass diesem Objekte eines Subjekts eine Wirklichkeit entspricht, vergleichbar derjenigen der Körper der Natur?

Es wäre ein falscher Idealismus, das Interesse dieser Frage abzulehnen; als ob sie den Mut und die Zuversicht der sittlichen Schöpfungen abschwächte. Der echte Idealismus macht sich zwar nicht abhängig, sondern durchaus unabhängig von der Wirklichkeit und von der Erfahrung; um so energischer aber und gründlicher achtet er auf den Zusammenhang mit der Erfahrung. Er will nicht für Wolkenkukuksheim speculieren, sondern mit dem Wirklichkeitssinn, der dem wahrhaften Idealismus eigen ist, die Wirklichkeit umklammern, um sie zu bändigen, zu meistern, zu verwandeln. Der tiefste Sinn der Reinheit liegt in der Anwendbarkeit, in der Erzeugung des Seins, als einer Anwendung des reinen Begriffs. Auf die Wirklichkeit geht die Anwendung der Reinheit; aber die Reinheit vollzieht dabei die Umwendung der Wirklichkeit.

Welche Begriffe stehen uns nun in der Geschichte der Ethik zur Verfügung, mit denen wir dieses intimste und dringlichste Problem der Ethik zum Ausdruck bringen könnten? Mehrmals schon haben wir die Gefahr beachtet, welche in der Unterscheidung zwischen Sein und Sollen vorliegt; als ob das Sollen nicht ein Sein wäre; ein anderes zwar, als das Sein der Natur, aber darum doch durchaus ein Sein, wahrhaftes Sein. Warum hat Kant es als Sollen scheinbar vom Sein unterschieden? Wir wissen, dass dabei Beweggründe mitbestimmend waren, welche durchaus die Richtung dieser unserer Frage verfolgten. Der wahre Sinn der Platonischen Idee sollte ihrer Verflachung in den neueren Sprachen gegenüber wieder lebendig gemacht werden. Daher musste der souveräne sittliche Trotz gegenüber der Trägheit der Erfahrung aufgeboten werden. Nichts da von Erfahrung und von allem Sein der Natur: es gilt ein neues Sein. Das war sicherlich der ursprüngliche Antrieb, der zu dem Terminus des Sollens führte.

Aber wir dürfen doch nicht das andere Moment unerwogen lassen, welches immerhin bei dieser Frage der Realität, vielmehr

Digitized by Google

der Wirklichkeit des Sittlichen bei Kant mitsprach. Wir haben es schon bei dem intelligibeln Charakter erwägen müssen. Er ist nur Idee, nur Zweck, nur Aufgabe. Aber es wird doch nicht schlicht und klar ausgesprochen, dass er darum nicht Dasselbe zu bedeuten habe, was der absolute Anfang der Handlung besagen soll. Es wird nicht ausgesprochen, dass das Problem der Freiheit vom Anfang auf das Ende, vom Ursprung auf den Zweck verlegt wird; dass der Ursprung im Zwecke, im Endzweck, im Selbstzweck allein und entscheidend sich bewährt. So wird das Interesse an der theoretischen Frage des ersten Anfangs der Handlung noch immer im Nimbus erhalten, während es doch in das ethische Interesse schlechterdings aufgelöst wird, und ohne diese Auflösung und Verwandlung als eitel, als dialektischer Schein entlarvt wird. Der intelligible Charakter bedeutet keineswegs eine intelligible Ursache; sondern einzig und allein einen intelligibeln Zweck, den Endzweck, den das sittliche Wesen bildet. In welchem Sein aber realisiert es diesen Endzweck? In dem Sollen. Und welches Sein bedeutet dieses Sollen ausser dem Sein der Aufgabe? In welchem Verhältniss steht es zum Sein der Natur?

Auch hier ist eine Schärfe in der Kantischen Terminologie zu beachten, welche starke Schatten in dieses Urlicht geworfen hat. Kant behandelt unser Problem unter dem Titel der Typik der praktischen Vernunft. Die Typik wird unterschieden von dem Schematismus. In der Natur werden die Kategorien realisiert. Diese Realisierung beschreibt Kant unter dem Ausdruck der Schematisierung. Das Schema ist die reine Gestalt, vielmehr die reine Gestaltung. Diese ist in der Natur möglich. Da sind Raum und Zeit die gefügigen Gebiete, in denen die Begriffe sich einrichten können. Alles Erforderniss und alles Mass der Wirklichkeit ist hier gegeben und vorgesorgt. Die Begriffe werden so reine Gestalten, Gestaltungsformen. Das ist kurz der Sinn des Schematismus.

Die sittlichen Begriffe haben ihrem methodischen Charakter nach diese Beziehung auf die wissenschaftliche Sinnlichkeit, auf die wissenschaftliche Darstellung der Wirklichkeit nicht. Die Mathematik der Ethik, das Recht, vermag das Wesen der Freiheit nicht zu verwirklichen; es kann nur dazu gebraucht werden,

Digitized by Google

diese Verwirklichung nicht in Anmassung, Ueberhebung, Verblendung und Aberglauben zu hemmen und unmöglich zu machen. Aber eine Tatsache der Wirklichkeit werden sie keineswegs in Recht und Staat.

Das ist der schwere Fehler der falschen Substantialisierung, den Hegel beging, indem er den Staat als die Wirklichkeit der sittlichen Vernunft, als die Substanz der Sittlichkeit ausgab. Wenn aber die adaequate Wirklichkeit der sittlichen Idee in Recht und Staat nicht angesprochen werden darf, wo in aller Welt ist sie alsdann zu suchen? Etwa in der Religion? Wir wissen ja aber, und wir wollen es noch schärfer erkennen, dass diese nur dadurch von der Mythologie sich abscheidet, dass und sofern sie den Menschen allein zum Mittelpunkte ihres Problemes macht. Welches Sein hat nun aber der Mensch, als der Träger, als der fragliche Bürge der Sittlichkeit? Auch die echte Religion schickt uns wieder mit der Frage zurück. Sollen wir etwa aber das Grenzgebiet von Religion und Mythos betreten, auf dem es um andere Grundfragen sich handelt, als lediglich um die des Menschen; als ursprünglich und grundsätzlich um die des Menschen?

Kant ist dieser Collision mit dem mehrdeutigen Begriffe der Religion nicht ganz entronnen; wenigstens hat er der Gefahr dieser Deutung sich ausgesetzt, indem er als den Typus der sittlichen Welt das Reich der Zwecke benannte. Der Zweck bildet das Analogon zur Kategorie und zum allgemeinen Naturgesetze des synthetischen Grundsatzes. Dieser vollzieht die Natur, die Natur der Erfahrung, der sinnlich-begrifflichen Welt. Diese Natur ist das Gebild des Schemas. Dieses Gebild ist kein Sinnbild; kein Symbol. Für die sittliche Welt könnte es aber scheinen, dass wir auf ein Symbol angewiesen wären. Diesem Scheine tritt der Typus entgegen. Er ist kein Schema; aber auch kein Symbol. Wir sind daher befugt, den Zusammenhang der sittlichen Begriffe, obzwar sie nur Ideen sind, nach Art der Natur zu denken: als ein Reich. Diese Ideen bedeuten und vollziehen Zwecke, nämlich Endzwecke. Mithin ist der Typus der sittlichen Welt das Reich der Zwecke, das Reich der Endzwecke. Er hätte es besser so genannt; denn er meint dies; und er kann nichts Anderes meinen.

Digitized by Google

Man weiss aber, dass die schwersten Kämpfe in Wissenschaft und Philosophie zu allen Zeiten um das Prinzip des Zwecks entbrannt sind. Kant hat den sichersten Weg gewiesen, um die Conflikte zwischen Mechanik und Teleologie zu beseitigen. Und für die Ethik ist das beste Wort der Lösung in dem Endzweck gegeben. Aber es ist immerhin doch zugleich in dem Worte der Anklang enthalten an die Ansicht von dem Menschen, als dem Centrum der Welt, und somit an die Religion, welche aus diesem Centrum den Menschen mit Gott in Beziehung setzt Das Reich der Zwecke erscheint so als ein Abbild des Regnum gratiae. Und es entsteht die Frage, ob das Reich Gottes als ein hinlänglich begründeter ethischer Begriff angesehen und für die Lösung dieses Problems eingesetzt werden darf, welches ohnehin die Reinheit der Ethik zu begrenzen scheint. Gerade hier wird die Berührung mit der Religion verhängnissvoll.

Die Collision der Ethik mit der Religion ist nicht darin so gefährlich, worin sie in einer allgemeinen geistigen und aesthetischen Auffassung angenommen wird, nämlich in der theokratischen Bedrückung der freien Sittlichkeit durch Theonomie; — wenn nur Gott als der Urquell der Sittlichkeit gedacht wird, so braucht es um den Gehalt solcher Sittlichkeit nicht schlecht zu stehen — aber darin liegt der grosse Schaden, den diese Concurrenz herbeiführt, dass dadurch der Schein erregt wird, als könne die Sittlichkeit überhaupt nicht von dieser Welt sein; als diente sie nur der wahren Welt der Sittlichkeit zur Folie; zur Vorbereitung. So entsteht die ärgerlichste Differenz, in welche die Ethik versetzt wird: die zwischen Ethik und Politik. Sie würde nicht sich behaupten können, wenn ihr nicht als Scheingrund diente die Differenz zwischen Ethik und Religion.

Wie die Religion als die bessere Sittlichkeit sich und ihre Welt der der Ethik entgegenstellt, so setzt sich dieses Rangverhältniss weiter fort. Die Politik wird so in einen Gegensatz zur Ethik gebracht, den man nicht als Widerspruch anerkennt; so wenig als die Differenz zwischen Ethik und Religion zum Widerspruche gesteigert wird. Wenn wir jetzt nun aber das Problem aufwerfen, welche Wirklichkeit dem Gedanken der Sittlichkeit zuzuerkennen sei, so kann man zweifeln, ob in der Politik, ob in der Weltgeschichte der Menschen überhaupt diese Wirklich-

Digitized by Google

keit zu suchen und zu fordern sei. Ethik sei nicht Politik; sie sei nicht der Katechismus für das Leben der Völker.

Und dieser verderbliche Irrtum stützt sich auf den Hintergedanken, dass ja auch die Ethik selbst sich nicht genugtun könne; dass auch ihr erst durch die Religion für das Problem der Wirklichkeit, auf das doch Alles hinauskommt, zu Sicherung und Abschluss verholfen würde. So entsteht der Schein, als ob es die Ethik nicht über theoretische Entwürfe zu bringen vermöchte, für die im Himmel und auf Erden kein Platz ist. Auf Erden herrscht die Politik, und für den Himmel die Religion.

Darin besteht hauptsächlich die Collision zwischen Ethik und Religion. Und dieser Collision wird nicht prinzipiell durch das Reich der Zwecke vorgebeugt. Es wird gerade durch die Typik der Gedanke verschleiert, dass das Reich der Zwecke durchaus nichts Anderes zu bedeuten habe, als den Wegweiser des Endzwecks zu bilden für das Weltgetriebe, in dem die Selbstzwecke als absolute Mittel missbraucht werden. Und welche Bürgschaft bietet alsdann das Reich der Zwecke, dass es in dem Reiche der Mittel einmal anders werden; dass das Selbstbewusstsein der Sittlichkeit zur Vorherrschaft gelangen wird?

Wir erkennen damit aber eine neue Schwierigkeit in diesem unserem Problem. Die Wirklichkeit der Sittlichkeit darf auf nichts Anderes bezogen werden als auf die Natur und die Geschichte. Zugleich aber dürfen Natur und Geschichte nicht das Vorbild dieser gesuchten Wirklichkeit bilden. Das Grundgesetz der Wahrheit fordert in dem methodischen Grundgedanken des Wissens Uebereinstimmung zwischen beiden Problemen; zugleich aber auch die Festhaltung des Unterschiedes in der Richtung dieses Grundgedankens. Dort baut sich die Grundlegung in die Mathematik ein; für den Willen dagegen gibt es nur das Analogon der Mathematik im Rechte. So muss der Unterschied zwischen der Wirklichkeit der sittlichen Begriffe und der der Natur unerschüttert bleiben. Eine mathematische Natur kann für die sittliche Wirklichkeit nicht gefordert werden. Die Selbsterhaltung darf niemals mit der Erhaltung der Energie identisch gemacht werden. Die Freiheit kann niemals ohne Rest in der Causalität

Digitized by Google

aufgehen; sie darf nicht in ihr untergehen. Der reine Wille ist nicht reine Erkenntniss. Wir kommen damit zu einer wichtigen Consequenz.

Wir haben in der Logik der reinen Erkenntniss gelernt, dass die Wirklichkeit keineswegs durch die Empfindung zur Bestimmung gebracht wird; dass die Empfindung vielmehr nur ein Anzeichen für dieses Problem bildet, dessen Lösung sie, ja dessen Behandlung schon sie dem wissenschaftlichen Denken anheimzustellen hat. Es stellt sich hierdurch schon eine wichtige Belehrung für die Ethik ein: dass sie nämlich für ihr Problem der Wirklichkeit um so weniger auf die Empfindung im letzten Grunde angewiesen zu sein braucht, als ja nicht einmal dies für die Natur der Fall ist.

Es ist der modale Begriff der Grösse, mittelst dessen die Wirklichkeit der Dinge zur exakten Bestimmung gebracht wird. Dieser Begriff der Grösse aber, als ein methodischer Begriff auf dem Wege der Forschung, hat sich mit einem constitutiven Begriffe der reinen Erkenntniss zu verbinden. Es ist der Begriff des Raumes, der innerhalb des Urteils der Allheit entsteht, an welchem die Methodik der Grösse zur Anwendung kommt. Wie steht es nun um das Verhältniss des Willens zum Raume? Der Raum bildet die Grundlage der Wirklichkeit für die Natur, die in Grössen zur Bestimmung kommt. Sucht auch der Wille seine Bestimmtheit in Grössen und demgemäss im Raume? Wir wissen, dass der Wille seine Bestimmtheit in Handlung vollzieht; fordert die Wirklichkeit der Handlung die Einschränkung durch den Raum und auf den Raum?

Man könnte die Frage missverstehen, als sollte die Handlung der Beziehung auf den Raum gänzlich entrückt werden; wodurch allerdings das Problem der Wirklichkeit zerschnitten; von dem Zusammenhange mit der Natur abgeschnitten würde. Das kann nicht die Meinung sein. Freilich muss auch der Raum in den Inhalt des Willens einbezogen werden können; aber die Frage ist hier, ob der Raum als ein constitutiver Begriff für die Verwirklichung des reinen Willens und seiner specifischen Inhalte anzunehmen ist, wie er als solcher für die Wirklichkeit der Natur zu gelten hat. In diesem Sinne aber ist die Frage zu verneinen. Und man kann hier sogleich eine methodologische

Digitized by Google

Nutzanwendung einschalten, welche an sich, ohne die Fortführung des Gedankens hier schon vorwegnehmen zu müssen, den aktuellen Wert dieser Ablenkung vom Raume dartut.

Es gibt Ansichten der Sittlichkeit und es hat deren immer gegeben — der Schein der Modernität ist nur Schein —, welche die Sittlichkeit auf ein Land beschränken und in einem Boden wurzeln lassen. Diese Ansichten machen in der Tat den Raum zu einem constitutiven Begriffe des Willens und der Sittlichkeit. Nach ihnen projiciert sich der Wille auf den Raum; wenn nicht gar der Wille zu einer Projektion des Raumes gemacht wird. Die Bestimmung erfolgt hier in der Tat in der Beschränkung; aber freilich kann es dabei der Wille nicht zur Selbstbestimmung; nicht zur Meisterschaft über sich selbst bringen. Der Raum ist das Aeussere; und so veräussert sich der Wille in dieser Beschränkung, in dieser Beziehung auf den Raum.

Es ist aber auch eine äusserliche, ungenaue Ansicht vom Raume, welche hier obwaltet. Wir haben uns hier soeben daran erinnert, dass die Kategorie des Raumes innerhalb des Urteils der Allheit entsteht. Der Raum ist nicht ursprünglich ein Raumteil, eine Strecke; sondern vielmehr der Raum der Allheit; der unendliche Raum, als welcher er von Anfang an gedacht wurde. Wenn daher der Raum als ein Bildungselement des reinen Willens in Betracht kommen müsste, so würde es der unendliche Raum sein, der in Anspruch zu nehmen wäre; und es müsste daher der einzelne Inhalt des Willens und der Handlung auf diesen unendlichen Raum in Verhältniss gesetzt werden. Damit wäre jenen empirischen Ansichten, welche die Sittlichkeit auf ein Terrain und ein Klima beschränken und dadurch relativieren möchten, nicht gedient. Man sieht daraus aber zugleich, dass es für die reine wissenschaftliche Behandlung kein erzeugendes Verhältniss gibt zwischen dem Raume und dem Willen.

Während die Wirklichkeit der Natur an der Grundlage des Raumes zur Bestimmung kommt, so vollzieht sich der Begriff des reinen Willens an dem Grundbegriffe der Zeit; und daher ist auch die Frage von der Wirklichkeit des reinen Willens nicht auf den Raum, sondern auf die Zeit bezogen.

Digitized by Google

Die Zeit ist nicht minder als der Raum ein constitutiver Grundbegriff der reinen Erkenntniss; aber der Unterschied wird doch unmittelbar einleuchtend. Der Raum erzeugt eben die Aussenwelt, das objektive Bild der Natur; die Zeit dagegen erzeugt die Innenwelt, das subjektive Bild der Natur. Die Subjektivität hat hier sicherlich objektive Evidenz; denn die Natur ist Bewegung; und Bewegung ist durch die Zeit bedingt. Dennoch bleibt der Unterschied bestehen, dass der Raum auf die Erzeugung der Aussenwelt abzielt, die Zeit dagegen die inneren Bedingungen des Denkens erzeugt, um dieses äussere Bild zum Objekte der Natur auszustatten. Immer ist es die Ausgestaltung des Innern, welche der Zeit obliegt. Daher erspähten wir in ihr ebenso den Ursprung der Begehrung, wie den der Bewegung. Und wegen dieses reinen Ursprungs konnten wir auch die Zeit als das Grundelement des reinen Willens ansetzen. Die Charakteristik der Zeit haben wir daher diesem ihrem innersten Zusammenhange mit dem reinen Willen entnommen.

Die Zeit ist uns nicht die Tafel, auf welcher die Vorstellungen in ihrer jedesmaligen Reihenfolge sich markieren; sondern sie ist der Schacht, aus dem jene Reihenfolge hervorgegraben wird. Daher haben wir ihre Signatur verändern müssen. Sie bedeutet nicht die Correlation von Vergangenheit und Gegenwart; das wäre eben nur die Reihenfolge, das will sagen die Reihe der Folge. Die Zukunft bleibt dabei ganz ausser Betracht; als ob sie für das Denken ganz irrelevant wäre, als ob sie nur für die Phantasie und für die Hoffnung, als anticipierte Gegenwart, ein statthafter Inhalt wäre. Indessen ist diese Anticipation das eigentliche Problem. In ihr besteht der Inhalt, den nicht etwa nur die Begehrung sich äusserlich vorhalten lässt, so dass sie ihn nur scheinbar anticipierte; in ihr entsteht auch der Inhalt des reinen Denkens. Und so besteht auch in ihrem Grunde, auf ihrer Grundlage der Inhalt des reinen Willens.

Nicht Vergangenheit und Gegenwart bezeichnen die richtige Correlation, in welcher das Denken und der Wille ihren Inhalt erzeugen, sondern Zukunft und Vergangenheit. Die Gegenwart bildet überhaupt nicht ein specifisches Merkmal der Zeit; sie entsteht erst durch die Vermittelung des Zugleich, also durch

Digitized by Google

den Raum. Worauf es aber für die richtige Erkenntniss der Zeit ankommt, das ist das Ausgehen von der Zukunft. Sie wird anticipiert, und von ihr aus hebt sich der anscheinend gegenwärtige Inhalt als Vergangenheit ab; so energisch hängt das Denken an und in der Zukunft.

Man möchte sagen, die Vergangenheit selbst werde auch anticipiert, nämlich als Vergangenheit; denn ehe ihr Inhalt vergangen ist, wird er der Zukunft gegenüber als ein solcher geordnet. Besteht doch die anscheinende Gegenwart in der Tat nur aus einem Complex, in welchem die ablaufenden und die abgelaufenen Vorstellungen das Uebergewicht bilden. Immer ist es die Zukunft, welche den Schwerpunkt bildet.

Daher bildet die Zukunft das specifische Merkmal des Willens. Und wo die Sehnsucht nach einer verlorenen Vergangenheit zurückgeht, da bleibt ihr nichts Anderes übrig, als auch diese doch nur unter dem Bilde der Zukunft zum Inhalte des Willens zu machen; sie soll nicht Vergangenheit bleiben, sondern wieder Zukunft werden. Es ist so gleichsam nur die Farbe, welche beide Richtungen des Willens unterscheidet; frischer mag diejenige sein, welche an dem vergangenen Bilde haftet. Und die Gegenwart tritt durchaus hier zurück; wird zurückgedrängt; denn wo sie sich als Inhalt fixiert, da wird der Wille gelähmt; da hängt sich an jenen verharrenden Inhalt das Gefühlsannex der Langeweile. Der Wille ist immer Wille der Zukunft.

Demgemäss entsteht ein wichtiger Unterschied zwischen der Zeit und dem Raume. Der Raum bedeutet als unendlicher Raum die Allheit des Raumes. Eine solche Zusammenfassung ist nicht angängig bei der Zeit. Sie ist nicht in einer Allheit zusammenzuschliessen. Sie muss vielmehr einen Fortgang bilden, der nur als Fortgang unendlich ist; der nur subjektiv unterbrochen, der aber objektiv nicht abgeschlossen werden kann. Hier darf keine unendliche Summe gebildet werden, jede Summe ist hier ein Hemmniss; neue Summanden sollen neue Formen, neuen Inhalt bringen können. So soll auch der Wille sich nicht in einem zeitlichen Sein festlegen. Dem Festhalten muss immer das Weiterstreben Gegengewicht leisten. Die Gebilde sind Vorgebilde der Zukunft.

Digitized by Google

Daher tritt zu der Unendlichkeit des Raumes, welche Allheit bedeutet, ein Analogen der Unendlichkeit in der Zeit ein, welches der Allheit widerstrebt. Diese Bedeutung hat der Begriff der Ewigkeit.

Ewigkeit ist ein ursprünglicher Zeitbegriff; und doch bezeichnet auch er die Welt. Im Griechischen Urdenken tritt diese zeitliche Bedeutung der Welt, als Weltalter (αἰών), der räumlichen Bedeutung als Weltordnung (κόσμος) zur Seite; und der erstere Begriff ist der frühere. Denn er bedeutet wohl auch die Zeitordnung im Weltalter; aber es fehlt ihm die für den Raum charakteristische Einheit. Auch der Kosmos ist aus der Mehrheit der Himmel (οὐρανοί) entstanden; und seine Entstehung ist durch die Einheit bedingt, durch welche er sich von dem frühern Ausdruck unterscheidet.

Das Weltalter, der Aion, beruht auf dem Mythos von der Mehrheit der Welten; von einem unaufhörlichen Wechsel im Entstehen und Vergehen der Welt; von Weltenbrand und Wiedergeburt. Das ist der zeitliche Begriff der Welt, dass es in ihr keinen Stillstand und keine Dauer gebe; Geburt und Tod, ein ewiges Grab. Diesen Sinn hat die Ewigkeit im Mythos; die Ewigkeit des Wechsels. Mit der theoretischen Kultur muss diese Ansicht sich verändern; sie widerspricht der Ansicht vom Kosmos. Aber um dem Wechsel der Zeit Dauer zu verleihen, ging der Mythos über auf den Raum. So entstanden zwei Grundzüge des Mythos, welche auch zeitlich im Zusammenhang mit einander entstanden sind: der Mythos von den Inseln der Seligen und der von dem goldenen Zeitalter.

Betrachten wir zunächst den Gedanken des goldenen Zeitalters, so ist er ein deutliches Symptom einer beginnenden sittlichen Unruhe. Man hat die Naivität verloren für die Zustände, in denen man lebt; man fühlt sich unbefriedigt in ihnen; man tadelt sie; aber man tadelt vielmehr sich selbst, weil man sich selbst die Schuld an diesen Zuständen beimisst. Man hat aber noch nicht die sittliche Reife erlangt, dass man an die Besserung dieser Zustände von Grund aus die Hand anlegen zu können wagt. Die Politik denkt nicht viel über den nächsten Morgen hinweg. Eine Aenderung der allgemeinen Weltlage, der allgemeinen Verhältnisse des menschlichen Daseins und Schicksals wird gar

Digitized by Google

nicht in Aussicht genommen. Es bleibt Alles in demselben Wechsel; eine Erhöhung des menschlichen Niveaus, dieser Gedanke tritt nicht in den sittlichen Horizont.

Die Hoffnung ist dem Griechen, auch in seiner Dichtung, nur ein eitler Affekt; von keinem höheren Werte, als den die Furcht hat. Sie ist das entsprechende Extrem zu dem der Furcht. In diesem Verhältnisse zur Zukunft bleibt der Mythos befangen. Daher kommt er nicht zur Sittlichkeit, sofern diese im reinen Willen besteht. Die Sittlichkeit muss er rückwärts in die Vergangenheit verlegen; sie wird ihm zu einem verlorenen Paradiese. Der Wille schwingt sich nicht auf zur Zukunft im positiven, aktiven Sinne; sondern er erschlafft zur Sehnsucht, welche in der Phantasie allein die Anticipation ausführt; daher die Vorstellung der Vergangenheit erweckt und belebt. Das goldene Zeitalter bezeichnet dieses Weltalter einer vergangenen, einer verlorenen Sittlichkeit.

Die Sittlichkeit wird hier ein Gedanke der Poesie; ihren ethischen Wert hat sie eingebüsst; hat sie vielmehr noch nicht besessen, noch nicht erlangt. Das ist der Mangel der mythischen Sittlichkeit; und von diesem Grundmangel hat sich die antike Moral nicht prinzipiell, nicht innerlich freigemacht. Selbst die griechische Ethik hat ihren Vorzug nur in ihrer wissenschaftlichen Methodik; ihrem Inhalte aber fehlt die Höhe und die Kühnheit, und daher auch die Souveränität, welche allein durch die schwungvolle Richtung auf die Zukunft zu gewinnen sind.

In dieser Richtung auf die Zukunft entsteht die Religion im Unterschiede vom Mythos: die Religion der Propheten. Es gibt in der Tat einen Unterschied zwischen Religion und Mythos, obzwar die Religion aus dem Mythos entsprungen ist, und mit dem Mythos sich immer wieder zu vermischen trachtet. Aehnlich geht es doch auch in der Poesie. Und gerade die höchste Form derselben bezeugt sich in der Naivetät, die sie wieder erreicht, ohne sich zum Mythos zu archaisieren. Aber diese Naivetät ist eben das seltene Zeugniss der wahrhaften Originalität und Genialität, die auf allen Mächten der Kultur fusst und mit ihnen spielt; nicht mehr mit ihnen ringt. Für den Ursprung der Poesie fehlt es an dieser Freiheit des schaffenden Geistes; und nicht allein in der Poesie zeigt sich

Digitized by Google

der antike Geist, wenn nicht unter den Fesseln, so doch unter den Schwingen des Mythos. Plato bildet ja dafür ein grosses Beispiel. Um so mehr müssen wir für die Anfänge der Religion ein solches Verwachsensein mit dem Mythos annehmen.

Bei den Propheten hingegen wird der Ursprung der Religion in ihrer Differenz vom Mythos darum so evident und so praegnant: dass sie durch den Begriff ihres neuen Einzigen Gottes in eine schroffe Opposition zu allem Mythos getrieben werden. Der neue Gott hat dem Menschen verkündet, was gut sei. Und das ist, Recht und Gerechtigkeit zu üben. Die Sittlichkeit allein ist, wie Luther sagen würde, das Amt dieses Einzigen Gottes der Propheten. Und wenn dieser Gott vom Menschen fordert, dass er ihn erkenne und liebe, so fordert er nur, dass er die Sittlichkeit erkenne, liebe und übe. Gott erkennen heisst hier nicht, seine Natur und sein Wesen erforschen. Gott kennt die Wege des Menschen und die Gedanken seines Herzens; aber Gottes Wege und Gottes Gedanken sind nicht des Menschen Wege. „Wolltest Du das Geheimniss der Gottheit finden?“ Der Prophet befreit sich von dem Interesse des Mythos in Bezug auf den Menschen und auf Gott.

Was die Götter zu bedeuten hatten, das bedeutet nicht sein Gott. Die Götter waren, wie die Welt und wie das Schicksal, die Gegenstände tiefster Geheimnisse, um deren Lösung der mythische Geist sich bemüht. Gott dagegen soll ein Ausdruck für die Lösung jenes mythischen Welträtsels sein; er darf nicht selbst wieder ein Mysterium und ein Problem des Wissens werden. Problem des Wissens, das einzige des einzigen — denn solche Beschränkung vollzieht sogleich das prophetische Denken — ist die Sittlichkeit; was ist sie? Die Antwort auf diese Frage gibt Gott. Er hat nichts Anderes zu bedeuten, als diese Antwort zu erteilen. Und er hat daher den Menschen in keiner andern Hinsicht zu interessieren als in dieser einzigen: zu lehren, was Sittlichkeit ist. Nicht was Gott sei, soll Gott mich lehren; sondern was der Mensch sei.

Daher wird dieser neue Gott als Einziger erdacht. Die Einzigkeit bedeutet nicht im letzten Grunde den Gegensatz zur Mehrheit, sondern zu allem sonstigen Sein; zu Allem, was sonst als Sein gedacht wird. Denn alles Sein ist Natur; ist Fleisch

Digitized by Google

und Blume und Himmelszelt; der Mensch selbst ist, wie ein Wurm. Nirgend ist Sittlichkeit. Gott fordert die Sittlichkeit; das heisst zugleich, er macht sie offenbar; und er verbürgt sie; er ist der Gott der Sittlichkeit. Daher muss seine Art des Seins eine andere sein als die alles Seins der Natur. Diesen Unterschied von der Natur bedeutet die Einzigkeit Gottes.

Der Monotheismus der Propheten steht demgemäss in einem scharfen Gegensatze zum Pantheismus, unter dessen Form doch immer nur die Spuren des griechischen Monotheismus sich bewegen. Der Begriff des Menschen liegt für sie nicht in dem Verhältnisse des Menschen zur Welt, so dass sie für dieses Verhältniss den Begriff Gottes erdacht hätten; sondern er beschränkt sich mit einer Einseitigkeit, wie sie den grossen Standpunkten des Geistes der Menschheit eigen ist, auf das Verhältniss des Menschen zu seiner Sittlichkeit.

Was ist seine Gerechtigkeit, und was ist seine Liebe? Der Prophet lenkt das Interesse ab von der Natur, und hin auf die Geschichte. Er ist selbst Politiker, Patriot und Märtyrer. In dem politischen Denken reift seine Moral und seine Religion. Er ist nicht regierender Staatsmann, noch Orakel erteilender Priester; sondern er ist der Anwalt der Armen, die von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen sind. Er ist der freie Redner, der mit der Geissel seines Enthusiasmus auftritt gegen die Könige, die Fürsten, die Reichen und die Priester. Aber er begnügt sich nicht damit, Liebe zu predigen gegen die Armen; gegen die Witwe und die Waise; sondern in seinem Horizonte erhebt sich der Fremdling. Und der Fremdling bleibt nicht der Gastfreund, für den auch Zeus ein besonderes Ressort hatte; sondern er wird zum Vertreter des Menschen unter den Völkern.

Es ist wohl immer eine Uebereinstimmung zu erkennen zwischen der inneren Logik eines Gedankens, den ein Volk und sein Nationalgeist in die Welt bringt, und seiner politischen Geschichte. Eine solche Harmonie besteht auch in der monotheistischen Sittlichkeit der Propheten und den Wandelungen und Leiden, die ihrem Volke beschieden waren. Im Exil lernten sie fremde Völker kennen und schätzen. So wurde der abstrakte Gedanke des einzigen Gottes immer eindringlicher und

Digitized by Google

wärmer ihnen zu dem natürlichen und lebendigen Gedanken des Einzigen Gottes nicht nur unter den Göttern, sondern als des Vaters aller Menschen; als des Urbildes, dessen Ebenbild der Mensch sei. Nichts schien ihnen daher ein härterer Widerspruch gegen die Einheit Gottes, als die Vielheit der Völker, sofern sie sich in einem feindlichen Gegensatze gegen einander ausprägt.

Wenn der Mythos den Uebermut des Titanen in dem Feuerraube erblickt, durch den der Menschengeist die Erkenntniss an sich reisst, so ist für ein solches urweltliches Problem der Sinn des Propheten verschlossen. Aber die vielen Völker und die vielen Sprachen, sie können nur eine Folge des Uebermuts der Menschen sein. In Babylon türmen sie den Pelion auf den Ossa. Ohne die Sünde würde sich der Mensch in Einheitlichkeit darstellen; nicht in der Fremdheit der Völker; nicht im Kriege. Der Krieg wird ihnen zum Symbol jener falschen Menschheit, die sich in die vielen feindlichen Völker spaltet. Der Eine Gott fordert die Eine Menschheit. Der Krieg muss aufhören; dieser Kampf ums Dasein der Völker. Friede muss auf Erden werden. Der Friede ist die Sittlichkeit. Gott ist einzig, und sein Name soll einzig sein. Alle Völker sollen in ihm und durch ihn zur Einen Menschheit sich vereinigen.

Die Propheten sind aber nicht nur die Prediger solcher Sittlichkeit; und sie sind auch nicht nur Dichter, in welchen sich etwa der Mythos fortspinnt. Sie sind die Schöpfer einer neuen Art des Denkens, die wir eben in einem strengern Sinne als Religion bezeichnen. Daher begnügen sie sich nicht damit, zu sagen: so soll es sein. Sie sagen zugleich: so wird es sein. Hier wird es nun schwer, die neue Art des Denkens von der Dichtung zu unterscheiden; denn verwandt muss sie ja unausweichlich derselben werden. Die Propheten beschreiben diesen Zustand des Friedens in der Einen Menschheit. Da können sie der Weise des Dichters nicht entraten. Und so müssen wir in diesem Zukunftsbilde der Propheten das poetische Beiwerk von dem sittlichen Grundmotiv bedächtig unterscheiden.

Aber das Grundmotiv selbst enthält den genauen Unterschied. Der Mythos hat kein Zukunftsbild; er verlegt den Frieden der Menschen und der Natur in die Vergangenheit, in

Digitized by Google

das goldene Weltalter. Der Prophet dagegen projiciert seine Sittlichkeit auf die Zukunft. Der Begriff der Zukunft unterscheidet die Religion vom Mythos. Diese Zukunft bezeichnen die Propheten, indem sie die Befreiung der Menschen vom Kriege der Völker an die politische Sehnsucht auf die Freiheit des eigenen Volkes anknüpfen, mit demjenigen Ausdruck, unter welchem die eigene Sprache und die eigene Politik den höchsten Vertreter des Staates dachte: als Messias.

Es ist ein hohes Verdienst, welches die Bibelkritik der protestantischen Theologie sich erworben hat, dass sie von dem Vorurteil des Particularismus des prophetischen Gottes die gebildete Welt zu befreien begonnen hat. Der Universalismus des Gottes der Propheten ist nunmehr erkannt. Aber wenn dieser Gewinn über die Theologie und die Religion hinaus für die Ethik fruchtbar werden soll, so muss die Erkenntniss hinzukommen, dass es der Begriff der Zukunft ist, welcher den Einzigen Gott den Schranken eines Nationalgottes entrissen, und zu dem Einzigen Gotte der Völker, der Einen Menschheit gemacht hat.

Diese Bedeutung der Zukunft ist der Hebel der neuen Sittlichkeit. Zwar ist der Tag des Herrn, an dem der Messias erscheint, zunächst auch ein Tag des Gerichts. Aber dieses Weltgericht ist nicht mehr der Weltenbrand; der Weltenuntergang; er ist überhaupt nicht mehr ein Ende aller Dinge. Das hebräische Wort für Ende bedeutet seiner Wurzel nach vielmehr die Folge; und es wird geradezu gleichbedeutend mit der Hoffnung und der Zuversicht. Das Ende der Tage ist das Einst, zu dem alle Politik hinzustreben hat; auf das alle Wirklichkeit orientiert werden muss. Nicht die Gegenwart; auch nicht die ruhmreiche, die mit heiligen Sagen verwobene nationale Vergangenheit soll die Richtschnur bilden; „es soll ihrer nicht ferner gedacht werden“; die Zukunft allein soll den Leitstern der Politik, und somit der Religion bilden. Nicht das Ende der Welt und der Menschheit soll der Friede bedeuten, den „die Tage des Messias“ bringen; sondern vielmehr den Anfang einer neuen Zeit, einer neuen Welt, einer neuen Menschheit; einer neuen Menschheit auf Erden.

Der ethische Wert des Messianismus besteht in dieser seiner politischen, man möchte sagen, geschichtsphilosophischen

Digitized by Google

Bedeutung. Die Geschichte der Völker, als die Geschichte der Menschheit, das ist das Problem des prophetischen Messianismus. Hier auf Erden soll Friede werden unter den Menschen, unter den Völkern. Die Schwerter sollen umgeschmiedet werden in Winzermesser. Dieser unversöhnliche Gegensatz zu Dem, was die Historie Weltpolitik nennt, liegt im prophetischen Messianismus. Und darum liegt in ihm eine sittliche Urkraft; die gewaltigste Idee, welche die Ethik aus einem der philosophischen Methodik fremden Gebiete zu entlehnen und aufzunehmen hat; das lehrreichste Beispiel für den unlöslichen historischen Zusammenhang zwischen Ethik und Religion.

Aber die Annahme eines historischen Gutes bindet nicht in eine innerliche Abhängigkeit. Die Ethik sucht ihre Selbständigkeit in der Genauigkeit und der Eigenart ihrer Methodik; nicht etwa in der Eitelkeit nagelneuer Ideen. Aus dem Gesichtspunkte der Methodik aber scheidet sie sich alsbald von der Denkart der Propheten. Wie können sie das Einst der Weltgeschichte darstellen und beschreiben? Sie müssen, da sie nicht Philosophen sind, und da auch das Interesse der Theologen ihnen abgeht, durchaus zu Dichtern werden. So haben sie die herrlichen Bilder von dem Weltfrieden und dem Frieden der Natur entworfen, welche ein Grundthema der Poesie und der Kunst gerade in ihren dramatischen Höhen geworden sind; bezeichnenderweise nicht als Sujets der Idylle.

Indessen ist der ethische Reingewinn bei diesem aesthetischen Luxus zu kurz gekommen. Der Friede ist ein aesthetisch beseligendes Bild; ethisch dagegen wirkt er nur im Gegensatz zum Kriege; in der Ueberwindung dieses Gegensatzes. Aesthetisch kann man sich an diesem Frieden nicht satt sehen; ethisch dagegen wird er zum Stillstand. Den aber darf es für den reinen Willen schlechterdings nicht geben; auch um den Preis des Friedens nicht. Der Stillstand muss in den Fortschritt aufgehoben werden. Auch die Vollkommenheit und die Vollendung befriedigt nicht wahrhaft; unaufhaltsam gilt es vorwärts zu schreiten; neue Wege des Daseins einzurichten. Zu keinem Augenblicke darf ich sagen: verweile doch. Kein Augenblick darf in sich beharren, ohne als Schwungbrett zu dienen für einen neuen Ritt ins Geisterreich.

Digitized by Google

Hier liegt die poetische Schranke im prophetischen Gedanken; der Unterschied vom ethischen Begriffe. Die Zukunft darf nicht lediglich ein Bild des Friedens werden. Die Menschheit muss orientiert werden auf die Zukunft; aber die Zukunft darf niemals zu einer Gegenwart werden, auch wenn dieselbe noch so sehr verschieden ist von der Gegenwart aller historischen Vergangenheit. Der Friede des messianischen Gottesreiches darf mit Fug und Recht den Unterschied von aller politischen Geschichte mit Siegesgewissheit feststellen; die verbesserte, geläuterte, erhöhte Sittlichkeit enthusiastisch behaupten, und in leuchtenden Gleichnissen ausmalen. Aber es darf darüber kein Zweifel gelassen werden, dass alles geschichtliche Dasein, also auch das der Zukunft in dem Gang und in der Entwickelung des Fortschritts erhalten bleiben muss; dass es nicht dem Gedanken des ewigen Friedens gleichgesetzt werden darf, wenn derselbe mehr bedeuten sollte als die Erlösung von dem Völkerkriege.

Daher müssen wir auch gegenüber dem messianischen Bilde des Weltfriedens eine genaue ethische Sicherung suchen für das Problem, das uns jetzt beschäftigt: die Verwirklichung der Sittlichkeit. An keinem Punkte der Weltgeschichte dürfen wir einen Abschluss für diese Verwirklichung annehmen. Das wäre in der Tat das Ende der Welt, der sittlichen Welt. Wie aber sollen wir uns nun das Problem der Verwirklichung des Sittlichen denken, wenn diese sich doch der Vollendung versagt? Liegt hierin nicht ein unlöslicher Widerspruch? Sollen wir uns bescheiden müssen, die Wirklichkeit des Sittlichen auf einer der vielen Stufen seiner Verwirklichung anzunehmen? Und ist ein noch so hoher Grad der Verwirklichung gleichzusetzen mit der Wirklichkeit? Bliebe also nicht doch die Wirklichkeit selbst ein unerfüllbarer Wunsch, ein unerfüllbarer Gedanke? Der Begriff der Zukunft, der sich hier als Grundbegriff erwiesen hat, muss zu einer neuen Bedeutung gebracht werden. Diese Ergänzung liegt im Begriffe der Ewigkeit.

Die Ewigkeit ist, wie wir schon sahen, im Mythos entstanden; sie ist enthalten in dem Begriffe des Aion. Damit ist zugleich die Gefahr bezeichnet, welche mit diesem Begriffe verknüpft ist; und es kann ein Bedenken darüber entstehen, ob sich dieser zweideutige Begriff verknüpfen lasse mit dem messianischen

Digitized by Google

Begriffe der Zukunft. Dennoch besteht doch wenigstens darin ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Begriffen, dass auch die mythische Ewigkeit ursprünglich sich auf die Welt bezieht; nicht auf die Unsterblichkeit des Individuums. Unsere Frage geht hier auf die Wirklichkeit der sittlichen Welt. Sie kann nicht verbürgt erscheinen durch ein Zukunftsbild des ewigen Friedens. Aber freilich der Werdegang der Verwirklichung an und für sich scheint auch nicht genügen zu können. Jetzt gilt es, den Begriff der Ewigkeit nicht als Ruhe und Stillstand, wenngleich im Frieden, zu fassen; und auch nicht als unendliche Zeitbestimmung für das Streben und Ringen der Menschen nach Sittlichkeit. Was bleibt dann aber übrig für den Begriff der Ewigkeit, wenn er weder auf das Ende, noch auf den Vollzug der Bewegung allein bezogen werden soll?

Der Fehler in dieser Behandlung der Ewigkeit liegt darin, dass sie immer als Zeitmesser gedacht ist; und zwar als Allheit. Diese aber widerspricht, wie wir gesehen haben, dem Begriffe der Zeit. Die Zukunft soll nicht als die unendliche Summe aller zukünftigen Zeit gedacht werden; das wäre die Ewigkeit des Stillstands. Der echte Begriff der Ewigkeit bezieht sich nicht auf die Zeit, also auch nicht auf einen Punkt der Zeit, sei es in ihrem Laufe, sei es für ihren vermeintlichen Abschluss. Die Ewigkeit ist ein ethischer Begriff; als solcher bezieht sie sich auf den reinen Willen und auf das sittliche Selbstbewusstsein. Sie bedeutet daher nicht ewige Dauer; diese hat keinen innern Bezug auf den Willen; und nur im Willen könnte sie auf das Selbstbewusstsein Beziehung haben. Das Interesse des reinen Willens und des sittlichen Selbstbewusstseins ist allein darauf gerichtet, dass es keinen Stillstand gebe für das Leben des Willens. Das ist der eigentliche Sinn des Problems, welches hier zur Verhandlung steht: welche Wirklichkeit dem Sittlichen verbürgt sei.

Wir erkennen jetzt, dass diese Frage nicht bedeuten kann, ob es eine Menschenwelt geben wird, in welcher die Tugend dem Menschen in den Schoss fällt; in welcher die Sittlichkeit ein Erbbesitz des Menschengeschlechts sein wird; und ein Erbe, das nicht mehr geschmälert werden kann. Denn damit ist die Frage nahegelegt, ob es auch vermehrt werden könne. Und

Digitized by Google

wenn diese Frage aus jenem Gesichtspunkte zu verneinen ist, weil die gedachte Wirklichkeit des Sittlichen die Vollendung desselben darstellt, so ist der Widerspruch gegen den Grundbegriff des reinen Willens damit blossgelegt. Durch diese Vollkommenheit des Sittlichen würde der reine Wille vereitelt und sein Selbstbewusstsein vernichtet sein.

Die Ewigkeit, von der Zeit abgelöst und auf den reinen Willen bezogen, bedeutet nur die Ewigkeit des Fortgangs der sittlichen Arbeit. Dabei entsteht nun aber wieder das Bedenken, ob der Forderung der Wirklichkeit damit geholfen sei. Es könnte scheinen, als ob man sich doch eben auf die jeweiligen Stufen der Verwirklichung zu bescheiden hätte. Damit aber würde der Begriff der Ewigkeit hinfällig; er könnte dann nur bedeuten, dass es niemals an solchen Stufen fehlen werde, in denen das Sittliche eine solche relative Wirklichkeit annimmt. Damit aber würde dieser Wirklichkeit selbst der Wert der Wirklichkeit entschwinden; den könnte diese Ewigkeit nicht geben. Der Fehler liegt bei diesem Scheine wieder in der Beziehung der Ewigkeit auf die Zeit, als ob sie dieser einen Inhalt zu erteilen hätte; als ob dieser Zeitinhalt einen sittlichen Inhalt bilden könnte. Dahingegen soll die Ewigkeit nur die Zeitbedingung bilden für die Arbeit des Willens, der aller Zeitschranken enthoben sein muss.

So bedeutet die Ewigkeit nichts Anderes als den Blickpunkt für das rastlose, endlose Vorwärtsstreben des reinen Willens. Es bedeutet so wenig an sich eine ewige Zeit, wie einen ewigen Ort, sondern allein die ewige Arbeit. Auf diese Ewigkeit ist der Wille gerichtet; ist das Selbstbewusstsein fixiert. In ihr dürfen wir auch die Sicherung erkennen, die wir hier für die Wirklichkeit des Sittlichen suchen. Das wäre keine Wirklichkeit des Sittlichen, welche den reinen Willen in harmonischen Frieden auflöste, und von der Arbeit des Kampfes ablöste. Wirklichkeit des Sittlichen erkennen wir vielmehr gerade in dem Ziele, welches der sittlichen Arbeit gesteckt ist: unendlich zu sein.

In dieser Unendlichkeit erkennen wir keinen Mangel und keine Schranke, sondern vielmehr den einzigen Vorzug der Ewigkeit. Freilich stellt die einzelne Stufe in dieser Entwickelung

Digitized by Google

die Wirklichkeit des Sittlichen nicht vollkommen dar; aber diese einzelne Stufe ist nicht isoliert zu betrachten, wenn es sich um ihr Verhältniss zu der Frage der Wirklichkeit handelt. Zu jeder einzelnen Stufe gehört der unendlich ferne Punkt, auf den sie ihrem Begriffe nach bezogen ist. Diesen unendlich fernen Punkt bildet die Ewigkeit für jeden endlichen Punkt. Sie müssen beide zusammengenommen werden, um erkennen zu lassen, dass die Ewigkeit die Wirklichkeit des Sittlichen bedeutet; und dass der endliche Punkt der Verwirklichung dagegen keinen Widerspruch bildet. Wird etwa der Wert der Wissenschaft in seiner Unendlichkeit dadurch beeinträchtigt, dass man sie nicht nur nicht als vollendet, sondern nicht als vollendbar annimmt; dass man einen unendlichen Fortgang für die Wissenschaft, für den Begriff der Wissenschaft fordert? Den Begriff der Ewigkeit darf man auf die Wissenschaft an sich nicht anwenden; es wäre denn, dass die Ethik ihrer bedürfte, und dass sie von ihr aus Anteil an der Ewigkeit gewänne.

Wir kommen da zu einer wichtigen Consequenz. Ewigkeit liegt nicht im Denken; steht nicht dem Denken zu. Die Unendlichkeit der Zeit muss sich, um sich in einer Allheit zu vollziehen, in die des Raumes umsetzen. Dabei geht das Eigentümliche der Zeit verloren. Der Wille hat zwar seinen Ursprung im reinen Denken der Zeit, in der Tendenz; aber er muss eine selbständige Richtung werden: wir sagten bisher, um der reine Wille der Ethik zu werden. Jetzt können wir dies auch so ausdrücken: um die Ewigkeit zu erzeugen. Die Ewigkeit ist der Zielpunkt, und als solcher der eigentliche Inhalt des reinen Willens. Die Ewigkeit bedeutet die ewige Aufgabe; die Aufgabe der Ewigkeit. Himmel und Erde mögen vergehen; die Sittlichkeit bleibt. Wir verstehen jetzt den Wert der Aufgabe besser: ihre Lösung, ihre Wirklichkeit ist durch die Ewigkeit gesichert. Die Ewigkeit ist ihre Wirklichkeit.

Diese Unterscheidung des Willens vom Denken macht vor Allem die des Willens vom Begehren schärfer und klarer. Dem Begehren fehlt der Zielpunkt der Ewigkeit. Das Schmachten des Genusses nach der Begierde kann nur die Frivolität mit der Ewigkeit vergleichen. Die Begehrung geht auf Zeitliches. Der reine Wille entrückt sich dem Endlichen der

Digitized by Google

Zeitlichkeit; er sucht seine Befestigung in dem unendlichen Durchdenken, Durchstreben der Zeit unter dem Leitstern der Ewigkeit. Daher muss in ihm alles Zeitliche ein Spiegel des Ewigen werden; in Ewiges sich wandeln. Dieser Macht, dieser Eigenmacht des Willens begibt man sich, wenn man den Willen in Denken aufhebt. Dabei geht die Ewigkeit verloren, die das Denken mit aller seiner Unendlichkeit nicht zu erzeugen vermag. Der Begriff der Ewigkeit verändert sich bezeichnenderweise ins Gedankenlose, wenn das Denken die Ewigkeit darstellen will. Dann kommt es eben zu der ewigen Welt, welche der Mythos in der Insel der Seligen erdacht hat. Das Denken kann des Raumes nicht entbehren für seinen Begriff einer Welt.

Diese Ewigkeit des reinen Willens krönt daher auch seinen letzten, höchsten Inhalt, das Selbstbewusstsein. Es ist nicht das isolierte Selbst des Individuums, sondern das der moralischen Person, deren höchsten Ausdruck wir in der Menschheit erkennen. Dem isolierten Individuum muss die Ewigkeit fehlen, die das Ziel des reinen Willens bildet. Man müsste sie ihm denn nach der Weise des Mythos jenseit des Grabes zuerkennen. Diese Frage darf hier noch nicht mitsprechen. Die Ewigkeit, welche als der Leitbegriff des sittlichen Selbstbewusstseins erkannt ist, bedarf ihrer nicht. Sie bildet den zuverlässigen Trost des sittlichen Wesens; die zuverlässige Gewissheit seines Willens; unabhängig vom autokratischen Denken, geschweige von irgend einem Zubehör des theoretischen Denkens. Der reine Wille will die Ewigkeit. Er will nichts Anderes als das Ewige. Und nur er kann das Ewige erzeugen.

Alles Vergängliche, alles Selbstische geht unter, wird hinfällig und verschwindet in dem Selbstbewusstsein der Ewigkeit. Diese Ewigkeit bezieht sich gar nicht auf das Denken, wie wir gesehen haben, sondern ausschliesslich auf den Willen. Das Selbstbewusstsein ist aber nur das des reinen Willens. Darin begründet sich der Unterschied dieses Begriffs der Ewigkeit von dem Gedanken der Unsterblichkeit. Dieser Gedanke ist im Mythos entsprungen; und er hat in allen Vergeistigungen, die ihm geworden sind, dieses seines Ursprungs nicht entkleidet werden können.

Digitized by Google

Die Unsterblichkeit ist die der Seele. Die Seele aber ist selbst ein Begriff des Mythos; ein Doppelbild des Menschen. Als ob es des Rätsels noch nicht genug wäre, welches das sinnliche Bild des Menschen aufgibt. Das Schattenbild ist nur die Verdoppelung dieses Rätsels. Es ist gar nicht hier die Absicht, die Idee der Unsterblichkeit zu bestreiten, oder ihren ethischen Wert nicht anzuerkennen. Es muss aber die Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden, dass dieser Gedanke vorzugsweise ein theoretischer Gedanke geblieben ist, wie er als ein solcher im Mythos entstanden war. Darin aber liegt die Gefahr, die mit diesem Gedanken für die Ethik erwächst. Sie wird zwar für ein ethisches Problem gehalten, und mit aller Energie des sittlichen Bewusstseins behauptet; aber, als ein ursprünglicher mythischer Gedanke, in dessen Zusammenhange sie bleibt, ist sie ein theoretisches Problem. Und da dieses als nicht auflösbar zugestanden wird, so wird damit zugestanden, dass der Ethik ein Problem angehört, in dessen Behandlung sie sich selbst als nicht zulänglich erkennen muss.

Das ist der verhängnissvolle Schaden, der damit über die Ethik hereinbricht. Sie kommt dadurch in die Gefahr, den Wert einer Erkenntniss zu verlieren. Denn für den Begriff der Erkenntniss besteht die unerlässliche Vorbedingung, dass ihr kein Problem zu eigen sein darf, das sie prinzipiell nicht zu entscheiden vermag; oder das sie nicht wenigstens methodisch als ein unlösbares nachweist. Kant hat, um diesem Widerspruche zu entgehen, einen Unterschied zwischen Grundsätzen und Postulaten gemacht. Aber dadurch ist der Begriff des theoretischen Postulates, der in der mathematischen Aufgabe sich vollzieht, verändert. Denn die Aufgabe hat zur Voraussetzung die homogene Anwendbarkeit der Grundsätze. Diese aber bildet hier die eigentliche Schwierigkeit.

Man weiss, dass die Beleihung mit diesem Problem das Danaergeschenk der Ethik geworden ist. Auch Plato ist diesem Schicksal nicht entgangen. Seine Autorität für den Glauben an die Unsterblichkeit hat man sich wohl gefallen lassen; um so schadenfroher aber die Löcher nachgerechnet, die sich in seinen Beweisen dafür finden. Nun bildet aber die Unsterblichkeit nicht nur etwa eines der Probleme der Ethik; sondern es wird

Digitized by Google

für das centrale Problem derselben angesehen; denn das vom Mythos und von der Theorie angeregte Wissen interessiert sich vornehmlich und hauptsächlich für das Individuum der Theorie, wie es als ein Naturwesen zu denken ist; und wie es nach Art eines solchen fortzuleben vermag, wenn das physiologische Leben abbricht. Wenn jedoch die Ethik auf diese interessanteste und dringlichste aller Fragen keine Antwort zu erteilen hat, so steht es schlecht um sie; so setzt sie sich damit selbst ab; so muss man zu einer bessern Sittenlehre seine Zuflucht nehmen. Und so tritt an die Stelle der Ethik die Religion.

Dieser Zusammenstoss zwischen Ethik und Religion bildet für die allgemeine Kultur die Gefahr, welche in dem Problem der Unsterblichkeit liegt. Auf diese wollen wir hier nicht weiter eingehen. Aber die Gefahr besteht ganz schlicht auch für die Selbständigkeit und für die Existenz der Ethik; darum wird sie zu einer Frage der Notwehr für die Ethik. Diese braucht nun, wie schon gesagt, nicht in der Abwehr der Unsterblichkeit, nicht in ihrer Verneinung und Bestreitung sich zu betätigen; denn in der Tat enthält die theoretische Frage der Unsterblichkeit eine Beziehung auf die Ethik, also ein sittliches Moment in sich. Daher kann sich die Ethik dieses sittlichen Momentes wegen dieser Frage nicht enthalten. Ihr Recht aber bleibt es, sie gemäss ihren Dispositionen und ihrer Methodik zu behandeln, und dadurch dem Probleme eine statthafte Formulierung zu geben. Diese Wendung empfängt hier die Frage in dem Begriffe der Ewigkeit.

Der Zusammenhang, in den wir hier die Unsterblichkeitsfrage rücken, ist so alt, wie die Frage selbst. Es kann scheinen, als ob Plato im Symposion, in dem er die Unsterblichkeit als die des Menschengeschlechts erkennt, die im Phaedon verkündete Lehre von der Unsterblichkeit der individuellen Seele corrigieren wollte. Und zu allen Zeiten haben die Bekenner, wie die Leugner der Unsterblichkeit mit der Frage der individuellen Unsterblichkeit die des Menschengeschlechts im Zusammenhang gehalten; so zwar, dass die Leugner der individuellen Unsterblichkeit die des Geschlechts festgehalten haben.

Auch diese Form des Problems geht uns hier nicht an; die Ewigkeit bedeutet etwas Anderes. Sie mag auf jene Formulierung Bezug haben und behalten; ihr Kern aber wird dadurch

Digitized by Google

verschoben. Die Ewigkeit des sittlichen Selbstbewusstseins bedeutet nicht eine theoretische Frage über die Dauer des Menschengeschlechts; die Menschheit hat nicht diesen naturwissenschaftlichen Sinn; sie gipfelt nicht in ihm; sie bedeutet das sittliche Selbstbewusstsein, wie die Ethik es fordert. So wenig das Fortleben des Individuums zu einer sichern Erkenntniss gebracht werden kann, so wenig auch die Ewigkeit des Menschengeschlechts. Die Ewigkeit kann nur dadurch als ein befriedigender Ersatz der Unsterblichkeit erkannt werden, dass sie das ganze Interesse von der theoretischen Frage ablenkt, und auf die ethische überträgt und concentriert.

Ich kann es nicht wissen, darum will ich es nicht wissen müssen, wie es um die Dauer der Naturwesen steht. Und ich will daher prinzipiell Verzicht leisten auf jede unzulässige oder zulässige Erweiterung dieses meines theoretischen Horizontes. Dieser Verzicht ist ein Entschluss meines Willens; eine Consequenz meiner Ethik. Die Ethik darf nicht in Abhängigkeit geraten von einer Inhaltsfrage des Wissens. Die Ethik darf nicht in Folge dieser Abhängigkeit in die Gefahr der Ratlosigkeit und der Inhaltsleere gebracht werden. Der Wert der Ethik steht bei dieser Frage auf dem Spiele.

Die Ewigkeit bedeutet ausschliesslich die Ewigkeit des Fortgangs des reinen Willens. Dem ist kein Ende gesetzt; er setzt die Ewigkeit. Man könnte nun aber, immer in dem Zeitbegriffe der Ewigkeit befangen, die Unendlichkeit des Fortgangs als die Wiederholung desselben Einerlei des Willens verdächtig machen; auch dagegen schützt die Ewigkeit. Sie ist ein Inhalt des reinen Willens; nicht der Begehrung; und nicht des Denkens. Die Begehrung könnte in einem solchen Krebsgang ihren Fortgang haben; das Denken könnte allenfalls einem solchen Circulus vitiosus verfallen; der reine Wille unterscheidet sich durch die Reinheit von diesem Schicksal der Begehrung und des Denkens. Im reinen Willen muss der Fortgang zum Fortschritt werden; zum Fortschritt in der Reinheit.

Wir fragen hier nach der Wirklichkeit des Sittlichen; und wir beantworteten diese Frage durch die ewige Verwirklichung des Sittlichen. Was fehlt uns noch zur Wirklichkeit, wenn die Ewigkeit der Verwirklichung, der Reinheit des Willens gemäss,

Digitized by Google

zugleich den Fortschritt dieser Verwirklichung bedeutet? Können wir immer noch befürchten, diese Ewigkeit sei eine Illusion; und die Sittlichkeit müsste der Wirklichkeit ermangeln, ohne die sie selbst zur Illusion wird? Alles, was in der Geschichte der Menschen, in Recht und Staat auf die Sittlichkeit hinzuarbeiten scheint, sollte uns in dem Argwohn bestärken, dass es Alles nur von dem Naturtriebe, von dem Instinkte der Wesen produciert würde; dass es aber ungegründete Deutung sei, einen Zug zur Ewigkeit hin in allen diesen Bestrebungen der sittlichen Kultur anzunehmen?

Die Frage führt uns auf unsern Ausgang von Anfang an zurück. Wer in den Erzeugungen der sittlichen Kultur nur den Instinkt und den Machttrieb erkennt; wer in ihnen nicht die Veranlassung und die Anleitung empfängt, mit der Grundlegung des reinen Willens den Versuch zu wagen, ob diese Hypothesis das Problem der Sittlichkeit zu einer richtigen Formulierung, und daher zu einer angemessenen Lösung zu bringen vermöge, der ist freilich zur Erkenntniss der Sittlichkeit nicht zu bringen. Der sieht in der Sittlichkeit nichts Anderes als Natur; Natur aber nicht in dem grundlegend wissenschaftlichen Sinne, in welchem sie vor Allem Mathematik, also Hypothesis ist. Für einen solchen Zweifler ist die Natur im besten Falle die populäre biologische Natur; die Natur der Empfindung und der wahrnehmenden Beobachtung und sogenannten Erfahrung.

Man sieht aber, dass von solcher Skepsis aus nicht nur die Wirklichkeit des Sittlichen gebrechlich scheint; sondern dass das ganze Problem der Sittlichkeit hinfällig wird, weil die Einsicht fehlt für die Begründung, welche die Ethik der Sittlichkeit zu geben vermag. So ergibt es sich, dass die Bemängelung der Wirklichkeit, welche in der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts enthalten ist, nicht auf die Frage der Wirklichkeit sich einschränkt, sondern auf das ganze Problem des Sittlichen zurückgreift; und auf die Methodik, welche dieses Problem aufstellt und bearbeitet. Damit aber kommen wir zu der Consequenz, dass diese Skepsis auf einem methodischen Grundirrtum beruht; und dass sie auf dem Wege unserer Methodik beseitigt werden muss. Wir kommen dabei zu einer neuen Formulierung

Digitized by Google

der Wirklichkeit, als welche wir die Ewigkeit, als die des sittlichen Fortschritts, eingesetzt haben.

Es scheint ein Missverhältniss obzuwalten zwischen dem unendlichen Fortschritte und der Ewigkeit; auch wenn man von der Skepsis frei ist, kann man daran vielleicht Anstoss nehmen. Der Fortschritt betrifft den Werdegang des reinen Willens; die Ewigkeit dagegen bezeichnet ein Sein. Wenn man dieses Sein auch von dem Zeitbegriffe abzutrennen hat, wie will man es sich anders denken als nach Art des Seins? So tritt dem Fortschritte doch in der Ewigkeit ein Sein entgegen, welches durchaus vergleichbar wird der Natur in ihrem Verhältniss zum Denken. Man könnte aus dieser Vergleichung für das Problem der Wirklichkeit des Sittlichen neue Hoffnung schöpfen; wenn nur die Ewigkeit diese Vergleichung mit der Natur aushielte; wenn sie nur dem Verlangen nach der Wirklichkeit so viel Zuversicht zu bieten vermöchte, wie die Natur dies für das Denken leistet.

Es kommt nun darauf an, den richtigen Gesichtspunkt für die Gewinnung dieses Trostes einzustellen; jedenfalls ist der Gesichtspunkt des Seins nicht fallen zu lassen. Wir kommen wiederum auf unser schon mehrfach erhobenes Bedenken zurück, dass die Formulierung Sein und Sollen ungünstig gewirkt hat. Auch das Sollen muss an der Gattung des Seins Anteil behalten, wenngleich es eine eigene Art des Seins zu bedeuten hat. Jene Transscendenz der Idee des Guten, in welcher Plato die tiefsinnige Selbstkritik an seiner letzten Weisheit geübt hat, wie sie den grössten Denkern und den grössten Dichtern eigen ist, sie wird in dem verschlungenen Gange der geistigen Kultur verbogen; andere Richtungen ziehen daraus ihre Sondervorteile. Das Gute ist nicht jenseit des Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); es ist dem Probleme des Seins nicht zu entrücken.

Wie aber sollen wir nun nach Art des Seins die Sittlichkeit bestimmen, um ihr nach Art der Sittlichkeit Sicherung zu gründen? Man kann von dieser Frage aus die gesamte Geschichte der Ethik beleuchten; alle Differenzen der ethischen Standpunkte aus ihr bestimmen. Einen wichtigen Wegweiser bildet nun aber ein Gesichtspunkt, von dem in verschiedenen Zeiten verschiedene Richtungen ausgegangen sind, die dennoch

Digitized by Google

mehr oder weniger deutlich durch ihn geleitet bleiben. Es ist dies der Gesichtspunkt der Aesthetik, der sich schon bei Platon wie unaufhaltsam zeigt; dem er daher mit Eifer Einhalt gebietet. Die Idee des Guten sei um Alles in der Welt nicht zu verwechseln mit der Idee des Schönen. Es muss also doch eine nahe Gefahr bestanden haben, diese Verwechselung zu begehen; die Berührung muss sehr nahe liegen. Worin aber besteht die Verwandtschaft beider Ideen?

Plotin hat gerade darin seine Originalität errungen, dass er den Urquell des Schönen in den des Guten setzt; dass er also auch Einen Grund für das Gute und für das Schöne ansetzt. Und alle die feinen Züge eines echten Platonischen Idealismus, durch die sich Plotin vor allen Nachfolgern Platons auszeichnet, liegen in der Richtung dieses seines aesthetischen Idealismus. So konnte es geschehen, dass die Renaissance, die zugleich von den Problemen der Wissenschaft und von den Interessen der sittlichen Selbständigkeit bewegt war, und die alle diese Bewegungen aus der tiefsten Erregung des aesthetischen Geistes aufnahm und in Angriff nahm, mit Platon zugleich Plotin als den Bahnbrecher erkannte. Die Idee war in der Renaissance nicht allein die wissenschaftliche, noch die sittliche Idee; sondern vorzugsweise die aesthetische. So unterschied sie Raffael als die Idee, welche er in seinem Geiste schaute, von dem Modell seiner Sinne. Und so ist, abgesehen von der Verflachung, welche dieser einzige Ausdruck in dem Sensualismus erlitt, in der Sprache des tieferen modernen Geistes dieser aesthetische Sinn der vorherrschende geblieben. Besonders aber hat sich dies in einer Wortbildung erwiesen, welche der Inhalt der Idee empfangen hat. In der gesamten modernen Welt nennt man diesen Inhalt der Idee Ideal.

Dieser Ausdruck ist für die Kunstsprache erfunden worden. Ein italienischer Jesuit Fra Lana scheint der Erfinder des Wortes Ideal zu sein (1670). Diese Vermutung hat Lessing ausgesprochen. Und trotz aller Kämpfe, welche sich in der Aesthetik und Kunstbetrachtung nach wie vor um dieses Wort drehen, hat es sich doch als das Grundwort erhalten, um das Verhältniss der Kunst zur Natur zu bezeichnen. Das Werk des Künstlers, wenn es noch so innig der Natur verwandt wird,

Digitized by Google

darf doch niemals und für keinen noch so verirrten Sinn des Naturalismus als ein blosses Conterfei der Natur erscheinen; je discreter und geheimnissvoller die spontanen Beseelungen sind, welche der Künstler, bei aller Treue für die Natur, an seinem Abbilde hervorbringt, desto schärfer wird es zum Ideal; zur Kunst des Ideals. Die Natur mag das Vorbild bleiben; dieses bedeutet die Idee. Die Kunst aber darf nicht bloss Nachbild sein; die Eigenart der Idee des Schönen, welche dem Künstler den Griffel führen muss, macht sein Werk zu einem Ideal.

Dieses Ideal ist kein Ideatum; es ist nicht die Wirkung, das Abbild der Idee, als welche die Natur gilt, sofern sie Urbild sein soll. Das Ideal ist die Wirkung der Idee des Schönen, welche in Bezug auf eine einzelne Natur überall und nirgend ist. Daher ist das Ideal nicht Wirkung, sondern Schöpfung. Es lässt sich wohl verstehen, dass bei der Schwierigkeit, die Art des Seins, die Art des Objektes, die Art der Erdenkung und Erschaffung des Kunstwerkes zu beschreiben und zu bestimmen, dieser Ausdruck des Ideals sich hier einbürgern konnte; wenngleich es ebenso selbstverständlich ist, dass, weil sein Verhältniss zur Idee zweideutig blieb, er als ein Hemmniss der Naturwahrheit, die doch die erste Grundbedingung der wahren Kunst bilden muss, betrachtet und bekämpft werden konnte. Bald wurde die Natur als Ideal verstanden, weil sie als Idee Vorbild war; und das forderte den Widerspruch eines auf Wahrheit pochenden Realismus heraus; bald aber wurde es einseitig auf ein dem Geiste vorschwebendes Gedankenbild bezogen; und das verschob vollends den künstlerischen Horizont, der der Natur nicht entrückt werden darf.

Am wenigsten wurde der Gebrauch des Wortes eingeschränkt auf das Kunstwerk selbst, im Unterschiede von allen Arten seiner Vorbilder. Das aber müsste die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks in aesthetischer Hinsicht sein: dass das Kunstwerk selbst in Bezug auf die absonderliche Art seines Seins als ein Ideal bezeichnet werde. Was für ein Sein hat das Kunstwerk? Nun ja, es ist in Marmor gebildet. Ist es aber dieses natürliche chemische Dasein, in dem es besteht? Nun ja, es hat auch einen geistigen Typus. Ist es aber dieses geistige Sein, welches über diese Steinmasse ergossen ist, das ihm die eigene aesthetische Bedeutung

Digitized by Google

gäbe? Auch im geistigen Ausdruck erschöpft sich der künstlerische nicht. Was für eine Art hat denn nun also aber dieses aesthetische Sein? Auf diese Frage sucht man eine Antwort zu finden, indem man an den Ausdruck des Ideals sich angeklammert hat. Die Kunst ist die Kunst des Ideals geworden.

Indessen spricht gegen diesen Sprachgebrauch schon der Umstand, dass er nicht allein herrschend geblieben; sondern von der Ethik, sogar von der populären Moral umstritten worden ist. Auch die sittliche Vorschrift wird als ein Ideal bezeichnet. Und gerade die freiere, geistigere Auffassung der Sittlichkeit begünstigt diesen Ausdruck. So wird auch die sittliche Fernsicht mit dem Ideal verknüpft. Das ist ein Uebelstand für beide Arten des philosophierenden Geistes. Die Sittlichkeit muss darunter leiden, wenn sie durch diesen doppelten Gebrauch ihres Grundwortes in die Verschwisterung ihrer Interessen mit denen der Kunst versetzt wird. Die Wirklichkeit des Sittlichen erscheint dabei als eine Utopie; ist sie doch eben dem Phantasiegebilde der Kunst analog geworden. Die Aesthetik aber vollends hat von jeher in der Collision mit der Moral ihre unerbaulichsten Schwierigkeiten erkannt. Wir möchten daraus eine Folgerung ableiten.

Entziehen wir das Ideal dem Inventar der Aesthetik; und behalten wir es der Ethik vor. Wir fragen hier nach der Wirklichkeit des Sittlichen; und wir haben diese in der Ewigkeit begründet; in der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts. Denn die Ewigkeit ist ohne Verhältniss zum Raume; und darum auch verliert sie es zur Zeit; denn die Zeit müsste, um dieses Verhältniss zu gestalten, auf den Raum sich übertragen. Die Ewigkeit bedeutet schlechterdings nur die des reinen Willens; sie hat Nichts gemein mit dem wissenschaftlichen Denken. Wenn nun aber noch auf diese Ewigkeit des sittlichen Fortschritts die Skepsis sich richtete; wenn sie auch an ihr noch den Mangel der Wirklichkeit verspürte, so war nicht anders zu helfen, als dass man in dieser Skepsis die grundsätzliche Differenz in dem Begriffe und der Methodik der Erkenntniss aufdeckte. Man vermisst die Wirklichkeit. Diese aber ist doch nur eine Art des Seins. Wie kommt man denn überhaupt zum Sein? Ist es nicht das reine Denken, das Denken der Grundlegung, welches allein

Digitized by Google

zum Sein, zur wissenschaftlichen Erkenntniss des Seins zu führen vermag? Welche Wirklichkeit vermisst denn nun der Zweifler am Sittlichen, wenn sie ihm in dem Begriffe des ewigen Fortschritts des Sittlichen gewährt wird? Ist es nicht doch die Differenz der Methodik, der Logik, welche der Ethik hier keine Ruhe gönnt; ihre Sicherheit bemängelt?

Wir können die Differenz jetzt praeciser und einfacher zugleich ausdrücken. Es war das Desiderat der Wirklichkeit, welches erhoben wurde. Dieser Ausdruck ist hier nicht angebracht. Die Wirklichkeit ist der modale Begriff, der dem Anspruche der Empfindung durch das reine Denken gerecht werden will. Dieser modale Gebrauch der Wirklichkeit steht im methodischen Dienste der wissenschaftlichen Forschung. Demgemäss darf man Wirklichkeit nur für das reine Denken der Naturerkenntniss fordern. Wie es in dieser Beziehung mit dem Kunstwerk bewandt ist, das darf hier ausser Betracht bleiben. Es genüge die Bemerkung, dass es durch diese Einschränkung der Wirklichkeit nicht zu kurz kommen dürfte; dass sie ihr vielmehr für die stofflichen Vorbedingungen der künstlerischen Schöpfung zu Gute kommt. Hier aber handelt es sich um die ethische Frage. Wenn wir in dieser die Wirklichkeit des Sittlichen fordern, so muss die Einsicht entscheidend werden, dass die Wirklichkeit hier nur in übertragener Weise gedacht werden darf.

In welchem Sinne will man die Wirklichkeit fordern für das Sittliche, ohne dem Anspruche der Empfindung, dem freilich Genüge geschehen soll, das Sittliche schlechterdings anzupassen? Oder meint man etwa, dass die Sittlichkeit für die Empfindung sich darstellbar machen soll? Soll man sie sehen, oder wer weiss wie wahrnehmen können? Sie wohnt ja nicht einmal ausschliesslich dem Denken inne; sondern das Denken verbindet sich für sie mit einem andern Elemente, um sich in den Willen verwandeln zu lassen; wie könnte sie da der Empfindung untertan werden? Sie ist das reine Erzeugniss des reinen Willens. Die Wirklichkeit, welche auf den reinen Willen zu beziehen ist, kann nur in der Erzeugung dieses reinen Willens gesucht werden. Man muss demnach den Begriff der Wirklichkeit ver-

Digitized by Google

ändern, um die Richtung seines Sinnes auf den Willen übertragbar zu machen.

Welche Art des Seins ist es, die man, in Analogie der Wirklichkeit, für den Inhalt des Willens, für die Sittlichkeit, für die Ewigkeit des sittlichen Fortschritts fordern kann? In welcher Art des Seins sollen wir diese Ewigkeit denken, da sie doch ein Sein bezeichnet? Sollten wir etwa auf eine solche Bewertung der Ewigkeit mit einem Begriffe des Seins verzichten müssen? Das wäre eine Skepsis, welche aus der idealistischen Methodik herausfällt. Ueberall wo die Reinheit waltet, da werden Inhalte erzeugt, denen eine Art des Seins zusteht. Daher haben wir auch den Begriff des Gesetzes für die Ethik in Gebrauch nehmen dürfen. Aber das Gesetz ist nur eine Bedingung für das ethische Sein; es erschöpft den Begriff desselben nicht. Das Sollen darf dem Sein nicht in jedem Sinne entgegengesetzt werden. Es muss der Begriff des Seins an und für sich als ein ethischer Begriff feststellbar werden. Gerade damit man dem empiristischen Anspruche der Wirklichkeit nicht ausgeliefert werde, ist diese Forderung des Seins unumgänglich.

Demgemäss bezeichnen wir die Art des sittlichen Seins als Ideal.

Das Ideal ist zunächst Vorschrift und Musterbild. So soll auch das sittliche Sein gedacht werden. Man vermisst die Wirklichkeit. Hier hat man sie. Das Ideal ist das Bild der Vollkommenheit. Alle Stufen der Vervollkommnung sind in ihm enthalten; es ist ihr Inbegriff. Und dieser Inbegriff befriedigt die solidesten Ansprüche, welche nach der Richtung der Wirklichkeit gehen. Es ist, als ob die Allheit, die ja der Zeit fehlen muss, wie in der Ewigkeit, so auch durch die Vollkommenheit, welche der Begriff des Ideals vollzieht, ersetzt würde. Alle Zweifel müssen verstummen vor dem Zeugniss der Vollkommenheit, welches das Ideal ausstellt. Oder sollte man dennoch sagen, dass das Ideal doch eben nur eine Idee sei; der nach Art eines Kunstwerkes zusammengezogene Inbegriff der Ewigkeit des Fortschritts in der Vervollkommnung? Nun wohl, so hilft auch gegen diesen Einwand das seltene Wort.

Das Ideal ist nicht nur das Vorbild und Musterbild der Vollkommenheit; sondern es ist selbst der Versuch eines

Digitized by Google

Werkes, das nach jenem Vorbild entstanden ist. In der Kunst mag diese Art einer Nachahmung, die keine ist, zweideutig erscheinen, weil sie das Muster von der Natur ablenkt, und in der geistigen, also subjektiven Schöpfung die Kunst begründet. Hier dagegen ist dieser Doppelsinn von unzweifelhafter Bedeutung. Hier ist nicht die Natur ein Muster, das mit dem Urbilde wetteifern dürfte; denn das Urbild ist die Ewigkeit. Diese aber ist die des sittlichen Fortschritts. Die Stufen, in denen dieser sich vollzieht; die Stufen der Vervollkommnung, sie selbst sind die Werke der sittlichen Arbeit; also die Werke, in denen das sittliche Sein sich vollzieht; in denen die Ewigkeit sich beschreibt; also in denen das Ideal Wirklichkeit wird, so weit es Wirklichkeit werden kann.

Und das ist der dritte Sinn, der in dem Worte bedeutsam wird. Das Werk ist das Erzeugniss des Ideals; aber es ist nicht die Wirklichkeit desselben. Das sittliche Ideal hat keine adäquate Wirklichkeit. Dem Werke der Sittlichkeit haftet das Gebrechen der Unvollkommenheit an. Alle Vervollkommnung, obwohl in ihr das Ideal sich vollzieht, bleibt dennoch unvollkommen. Nicht Werke, sondern Glaube! So möchte man auch hier sagen; wenn es richtig verstanden wird. Der Glaube an das Ideal macht das Werk, das unerlässlich ist, zu einem Werke des Ideals. Das Symbol des Ideals, das in dem Werke durchscheint, macht das Werk zu einer Stufe des sittlichen Seins. So hängt die Wirklichkeit des Sittlichen, sofern sie auf das Werk sich bezieht, in der Tat zwischen Himmel und Erde. Aber es ist nur ein Merkmal des Ideals, welches in dem Werke sich darlegt; der Inbegriff aller Werke ist der Hauptsinn des Ideals; in diesem aber liegt die Vollkommenheit des Seins. Wer ein anderes Sein für das sittliche Sein verlangt, der verwirrt und verrenkt die Sittlichkeit; er materialisiert sie; er verflüchtigt die Ewigkeit; er verrückt die Grenzen der Menschlichkeit.

Diese drei Momente sind im ethischen Ideal enthalten: die Vollkommenheit; die Vervollkommnung; das Unvollkommne der Vervollkommnung. Diese Merkmale begründen den Vorzug, den das Ideal vor dem Sollen, vor dem Gesetze, vor der Aufgabe hat. In allen diesen Ausdrücken, die nicht entwertet werden sollen; die vielmehr an ihrer Stelle von methodischem Nutzen bleiben, fehlt aber dieses Verhältniss

Digitized by Google

der Immanenz des Seins: und zwar nach den drei Abstufungen dieses Verhältnisses. Erstlich bezeichnet das Ideal die Vollkommenheit des Seins; sie stellt sie in sich dar. Sodann ist die Ewigkeit auf die Zeitlichkeit bezogen. In jeder Nussschale liegt die Unendlichkeit; sie liegt nicht in ihr; aber sie vollzieht sich in ihr. Das ist der Sinn, der das zweite Merkmal durch das dritte begrenzt. Jede Stufe der Immanenz stellt zugleich den Abstand dar. Das ist unter dem Bilde des Gesetzes nicht möglich; da stellt vielmehr jeder Fall das ganze Gesetz dar. Es fehlt Nichts vom Gesetze in jedem einzelnen Beispiele, als dem Falle des Gesetzes.

So führt der Terminus des Ideals denjenigen Unterschied durch, auf den hier Alles ankommt: den Unterschied zwischen Denken und Wollen. Es muss daher eine eigene Art des Seins der eigenen Art des Willens entsprechen. Wie ohne Denken kein Sein, so ohne Wollen kein Ideal. Das Ideal, als die Eigenart des sittlichen Seins, erweist die Selbständigkeit des reinen Willens gegenüber dem Denken und dem Erkennen. Der Wille ist wahrlich nicht Trieb und Begierde. Die Reinheit erweist sich in der Selbständigkeit. Der Wille allein erzeugt das Ideal. Das Selbstbewusstsein ist mehr, als was die moralische Person in der juristischen Person an Sein darzustellen vermag; das Ideal, welches in jedem Atemzuge unvollkommene Wirklichkeit wird, macht dieses neue Sein im Selbstbewusstsein offenbar.

Das Ideal erteilt auch der Ethik einen methodischen Anteil am Idealismus. Das Denken kann auch zum Idealismus im unwissenschaftlichen Sinne führen; und auch auf einen Punkt, an dem Speculation und Wahnsinn aneinander grenzen. Man kennt den falschen Trübsinn der Grübelei, als ob die Natur nur der Reflex des Denkens und des Bewusstseins wäre; als ob von der Existenz und der Wirksamkeit des Bewusstseins die Existenz der Natur abhinge. Aus diesem Gesichtspunkte mündet dann der an sich wertvolle Gedanke des Primates der praktischen Vernunft bequem in den Bibelspruch ein: Himmel und Erde mögen vergehen; aber die Sittlichkeit muss bleiben. Zu solcher Ausweichung nötigt die herrschende Formel, die Parmenides der Welt überliefert hat: Denken ist Sein. Der Primat muss dagegen sich wehren; und schon Plato musste dagegen zur Transscendenz überschreiten.

Digitized by Google

Jetzt lautet die These, die der alten These zur Seite tritt: Wollen ist Sein des Ideals. Wille und Ewigkeit werden die Analoga zu Denken und Natur. Das Sein ist nicht beschränkt auf die Natur und auf das Denken. Das Denken allein erledigt die falschen, die überspannten Ansprüche der Empfindung nicht. Das Denken allein erschöpft auch den Lehrbegriff des Idealismus nicht. Sein ist nicht minder Sein des Ideals als Sein der Natur; nicht minder Sein des Willens als Sein des Denkens. Der Wille ist ein gleich mächtiger Faktor des Idealismus; der Wille des Ideals. Der Wille phantasiert nicht, wozu das Denken ihn beflügeln könnte, und er vergnügt sich auch nicht in dem Taumel eines rastlosen Tanzes, zu dem die Begehrung ihn antreiben könnte; sondern er wirkt in der Erzeugung eines wahrhaften Seins. Eine Prometheische Schöpfung ist sein Gebild: die Menschheit, als die Ewigkeit, als das Ideal des sittlichen Selbstbewusstseins.

Von solchem Selbstbewusstsein des Ideals ist das Sein der Natur entblösst; denn es ist und bleibt das Sein der Bewegung. Das ist der eigene, der ergreifend neue Inhalt des Willens in dem Ideal der Sittlichkeit. Dieser Sinn der Ewigkeit geht nicht auf in dem anscheinenden Selbstbewusstsein des Individuums; auch wenn man die Unsterblichkeit für ihn hinzunimmt. Das Sein des Ideals übertrifft alle Fortdauer des Individuums. In diesem Uebertreffen liegt der Vorzug der Geschichte, der Weltgeschichte, der Geschichte der Menschheit vor der Natur und aller Grösse und Kraft ihres Seins.

Man vermisst die Wirklichkeit, wie man es nennt, für die Sittlichkeit. Man sieht eben nur Naturwesen in den Menschen und in den Völkern der Geschichte. Das Leben der Menschen und der Völker scheint daher am treffendsten unter dem Bilde gefasst, mit dem Darwin den alten Heraklit verjüngt hat. Der Krieg ist der Vater des All. Krieg Aller gegen Alle, so dachte sich Hobbes die Natur Rousseaus. Das ist charakteristisch für unsere Zeit, dass die Besten und Edelsten nicht Anstoss nahmen an dem Kampfe ums Dasein, als der Devise des menschlichen Lebens und Wirkens.

Hier liegt die Wurzel der materialistischen Geschichtsansicht: dass man die Geschichte in die Natur nivelliert. Jetzt wird die Menschheit zu einem leeren Abstraktum. Und die Zu-

Digitized by Google

kunft ist nur die fortgesponnene, die fortzuspinnende Gegenwart; wobei noch der Anhauch der Romantik fehlt, die doch wenigstens auf die Vergangenheit zurückblickt. Auch sie wird nur mitgenommen, so weit sie für die Omnipotenz der Gegenwart benutzbar wird. Die Ewigkeit aber gehört in den Katechismus; und sie wird in der Unsterblichkeit abgefunden. Im Kampfe ums Dasein gibt es keinen Sieg der Ewigkeit. Die Ethik hingegen errichtet dieses Ziel. Die Ewigkeit des sittlichen Selbstbewusstseins, die Ewigkeit der Menschheit, als des Trägers dieses Selbstbewusstseins, sie ist das Ideal; sie ist das Sein des Wollens; sie ist das höchste Sein des Idealismus.

Wir hatten den Ausdruck der Gesinnung beanstandet, weil er der Enge des sittlichen Blicks nicht angemessen ist; weil er auch eine Verschiebung von Mittel und Zweck begünstigt; und der Zweideutigkeit nicht enthoben ist, die Mittel durch den Zweck heiligen zu wollen. Wir erkennen jetzt aber, dass der Terminus in der deutschen, wie in der griechischen Sprache ungenau und desorientierend ist, indem er sich als ein Motiv des Denkens bezeichnet, während er dem Willen angehören muss, wenn ihm ein eigentümlicher Wert zustehen soll. Die Gesinnung ist die Gesinnung der Ewigkeit, wenn sie wahrhafte, unzweideutige, schöpferische Sittlichkeit bedeutet. Sie ist Gesinnung des Ideals.

Begeisterung für das Ideal, für das Selbstbewusstsein der Menschheit, für die Zukunft, als die Ewigkeit der sittlichen Welt, das ist die Gesinnung, die ihren Quell nicht allein im Denken haben kann; die im Willen entspringt; in der der Wille als die selbständige, reine Macht sich beweist; vielmehr als diejenige Richtung des Geistes, welche den reinen höchsten Inhalt des Seins, das Ideal der Ewigkeit erzeugt.

Im Denken bliebe die Ewigkeit Abstraktum; der Wille bringt sie zum Sein. Aller Schein der Subjektivierung, der auf das Denken sich heften kann, wird jetzt abgetan. Es heisst nicht mehr allein Denken und Sein; sondern auch Wollen und Sein. Es heisst nicht mehr allein das Sein der Natur; und auch nicht nur demgegenüber das Sein des Sollens, des Gesetzes; sondern das Sein des Ideals; das ist das Sein des reinen Willens.

Digitized by Google

Neuntes Kapitel.

Die Idee Gottes.

Die Ethik, wie sie bis zum Ideal hinaus nunmehr errichtet ist, ruht auf dem Grunde der Logik. Das Grundgesetz der Wahrheit hat sie mit der Logik verknüpft. Wie die Logik die des Idealismus ist, so auch die Ethik. Die Methodik der Grundlegung ist Beiden gemeinsam. Alle Probleme müssen vor dieser Methodik bestehen können; nur durch sie zur Behandlung und zur Lösung geführt werden.

So steht der Idealismus in einem methodischen Gegensatze zu Allem, was sich sonst Metaphysik nennt. Der Gegensatz ist unausgleichbar. Man könnte denken, er wäre aufzufassen wie ein getrenntes Marschieren; wie der Gebrauch verschiedener Mittel, die aber demselben Zwecke dienen. Diese versöhnliche Ansicht ist nicht stichhaltig; ist gefährlich. Die verschiedenen Mittel widersprechen einander; und das dürfen Methoden nicht, wenn sie auf dasselbe Ziel hinauswollen. Die Metaphysik bildet eine täuschende Imitation des Idealismus, indem sie auf das Denken sich bezieht, sofern dieses Denken unter dem Gesamtbegriffe des Bewusstseins steht. Darin liegt aber zugleich der Unterschied. Das Denken geht auf und unter in das Bewusstsein; es verliert seine unterscheidende Bedeutung als reines Denken, als Denken der Grundlegung, als Denken des Idealismus.

Das Bewusstsein schliesst erstlich die Empfindung ebenso ein, wie das Denken. Daher schwankt die Metaphysik von Aristoteles an zu allen Zeiten, man darf vielleicht sagen, ohne

Digitized by Google

eine einzige Ausnahme, zwischen Spiritualismus und Sensualismus bis zum Materialismus hin. Das Bewusstsein schliesst aber auch den Willen ein. Indessen kann dieser ebenso wenig als ein reiner, erzeugender Wille gedacht werden, als dies beim Denken möglich wird. Daher behauptet der Trieb und die Begierde sich neben dem höheren Begehrungsvermögen, als welches der Wille höchstens bezeichnet wird. Und so schwankt auch in ethischer Hinsicht die Metaphysik zwischen dem Naturalismus in seinen verschiedenen Nuancen und den Formen des Spiritualismus.

Die Letzteren unterscheiden sich aber von denen, welche die theoretische Metaphysik verwendet. Hier kann es immer doch noch der Rationalismus sein, der die Führung behält. Die ethischen Probleme dagegen führen eine Wendung herbei. Für diese ist dies vor Allem bezeichnend, dass die Differenz zwischen dem Problem und der Methode der Ethik und denen der theoretischen Vernunft abgestumpft, oder gar ausgeglichen wird. Beiden wird ein Oberbegriff gegeben: der Begriff des Absoluten.

Wir wissen aus der Logik, wie der Begriff des Absoluten bei Platon in innerlichstem Zusammenhange mit der Hypothesis entstanden ist; als Ausdruck verzweifelnder Demut des tiefsten Menschengeistes, der Selbstironisierung der Vernunft. Da alles Sein auf der Grundlegung des Denkens beruht, so erhebt sich das tiefsinnige Verlangen nach einem Grunde, der von dieser Grundlegung unabhängig sei. Die Ungrundlegung (ἀνυπόθετον = ἀνυπόθεσις), so möchte man das objektive Wort, welches den Inhalt bezeichnet, durch das methodische Wort übersetzen, an welches das Wort des Inhalts sich doch anschmiegt, um sogleich die Paradoxie des Ausdrucks unverkennbar zu machen.

Aristoteles aber hat die Brücken enger gelegt, um sie dennoch auszuschalten. Die Prinzipien, die alten Anfänge, wurden das Unvermittelbare; die Unmittel (ἄμεσα). So wurde es der wissenschaftlichen Vernunft selbst eingeimpft, dass es ewige, angeborene Grundlagen geben müsse, die in sich und an sich festliegen; die man schon subjektiviert, wenn man sie als angeboren dem menschlichen Geiste zugesteht. Ohnehin hatte der wissenschaftliche Sinn der Axiome diesem Gedanken selbständiger Grundlagen, die an sich gegeben und unveränderlich seien, Unterstützung geleistet. Man schien nun ein Recht darauf zu haben,

Digitized by Google

gegen die Grundlegungen sich zu wehren mittelst der Grundlagen (ὑποκείμενα). Die Grundlegungen schienen nur ein Probe-recht zu besitzen; nicht eine ewige, in sich fixierte Geltung. Und diese wollte man durchaus nicht entbehren. Dass man sie nicht in diesem ihrem Werte begründen könne, das sollte gerade für ihren Wert sprechen; man wollte Grundlagen besitzen, die man nicht nur als Voraussetzungen anzusehen hätte.

Man wollte Grundlagen in der identischen Bedeutung nicht nur des Seins und des Denkens, sondern zugleich in der des Seins und des Bewusstseins. Man wollte diese Grundlagen des Seins ansprechen dürfen für alle Probleme des Seins; sowohl für die ethischen, wie für die theoretischen. Und es sollten diese letzten Grundlagen niemals lediglich die des Bewusstseins sein, geschweige die des Denkens; sondern immer zugleich die des Seins. Keine Frage des Bewusstseins bezieht sich auf dieses allein, oder auch nur vorwiegend; sondern immer greift die Identität durch. Diese Voraussetzung liess man gelten; sie galt aber eben auch nicht als eine methodische; sondern man incorporierte auch sie dem Sein. So umspannt und umschliesst die Metaphysik alle Probleme der Vernunft und begründet sie alle in der Identität von Bewusstsein und Sein. Es ist ein grandioser Umfang, den die Metaphysik vertritt.

Indessen waren es doch nicht ganz ausschliesslich ihre eigenen Tendenzen, wie sie durch das herrschende Prinzip der Identität bestimmbar werden; noch demgemäss ihre eigenen Probleme und Methoden, welche in dem grossen Gedanken des Absoluten zum Ausdruck kamen. Der eigentliche Inhalt des Absoluten, der Mittelpunkt aller der Probleme, die sich in ihm regten, ist unstreitig in dem Begriffe Gottes gelegen.

Welcher Begriff welches Gottes war es denn aber, der so zum Absoluten wurde? Der Gedanke lässt sich nicht halten, dass Anaxagoras mit seinem Nus den Monotheismus der Metaphysik inauguriert hätte. Das hätten doch wohl Sokrates und Plato capieren müssen, wenn daran nur ein Fünkchen Wahrheit wäre. Hier wird der Bericht Platons auch für Sokrates gleichsam authentisch; sie hätten vollends nicht so abfällig diesen Nus zu einem Deus ex machina herabsetzen und herabwürdigen können.

Digitized by Google

Aber auch der Gott Platons steht unter dem Banne seiner Ideenerkenntniss. Es ist sehr bezeichnend, dass man darüber streitet, in alten wie in neuen Zeiten, ob die Idee des Guten Gott gleichzusetzen sei. Und wenn das nun anginge, was würde daraus für Gott folgen? Freilich hätte die Metaphysik alsdann eine Einheit für die theoretische und die praktische Vernunft; denn das Gute soll auch erst das Sein erkennbar machen, wie der Helios es sichtbar macht. Aber man verliert dabei die Identität des Bewusstseins mit dem Sein; denn dieser Gott, als Idee des Guten, hat bereits das zweideutige Wesen der Transscendenz empfangen. Damit aber kann die Metaphysik, als solche, als auf dem Prinzip der Identität beruhend, nicht in alle ihre vielen Wege auskommen.

So weit sie von dem Correlat des Bewusstseins dirigiert wird, muss sie daher in Bezug auf das Problem Gottes Bahnen einschlagen, die von der Transscendenz abliegen, vielmehr von der Identität von Anfang an vorgezeichnet waren. Die Transscendenz aber kommt nicht von diesem Stichworte Platons her, sondern von dem Gotte der Propheten. Daher tritt die Metaphysik in einen neuen Dualismus ein, indem sie zwischen allen Formen der supranaturalen Theologie und dem Pantheismus schwankend wird.

Die idealistische Ethik steht im methodischen Gegensatze zur Metaphysik; ebenso wie dies von der idealistischen Logik gilt. Aber da dieser Gegensatz als der Widerspruch zwischen Richtigkeit und Falschheit gedacht wird, so kann die idealistische Ethik sich nur dadurch dem Grundgesetze der Wahrheit gemäss durchführen, dass sie der Motive sich zu bemächtigen und sie zu bemeistern strebt, welche in der Metaphysik das geistige Interesse der Menschen beherrschen zu dürfen das geschichtliche Ansehen haben. Es genügt nicht, zu erkennen, dass dort der Grund und der Anfang fiktiv und schief sind; und dass daher das Ergebniss dieser Denkweise falsch sein muss. Die Ethik muss ihre Selbständigkeit zwar nur in der Methode begründen und befestigen; nicht aber etwa durch Vernachlässigung und Ignorierung der historischen Formen, in denen sittliche Gedanken in weitester Ausdehnung sich dartun und sich ausprägen. Wie die Ethik diese Gestaltungen in Recht und Staat zu beachten

Digitized by Google

hat, so muss sie auch Sinn und Sympathie pflegen für diejenigen sittlichen Gedanken, welche im Mythos und insbesondere in der Religion Geschichte machen. Sie darf sich der Form nicht überantworten, welche jene Fragen dort annehmen; sie muss sich aber ohne sachliche Voreingenommenheit jenen Formen zuwenden, in denen die Sache der Sittlichkeit, ausserhalb der Ethik, wenngleich selbst im Kampfe gegen die Ethik, dennoch zu einem Ausdruck des Wertes und der Wichtigkeit gelangt.

Es ist ausser allem Zweifel, dass unter diesen sittlichen Gedankenformen diejenige Gottes obenansteht. Wir würden daher eine hinlängliche Veranlassnng haben, in die Erwägung ihres Wertes für die Ethik einzutreten zufolge der fundamentalen und vielseitigen Bedeutung, welche sie in der Geschichte der sittlichen Probleme behauptet hat, auch wenn unsere methodischen Erwägungen und unser Aufbau uns nicht zu einem Punkte geführt hätten, an welchem die Berührung mit dem Probleme Gottes unausweichlich ist. Ueberlegen wir vor Allem, worin dieser Punkt besteht, in dem die Berührung sich bildet; überblicken wir den Sinn der Frage, welche das ganze vorige Kapitel uns beschäftigt hat, um festzustellen, in wie weit das Problem der Wirklichkeit des Sittlichen in dem Ideale der Ewigkeit und der Verwirklichung des Ideals zur Auflösung gekommen ist; zugleich aber auch um zu prüfen, ob nicht doch noch ein Rest jenes Verlangens nach Wirklichkeit unaufgelöst zurückgeblieben ist. Diese Erwägung führt uns zu der Bedeutung der Gottesidee für die Ethik.

Das Problem der Wirklichkeit, die hauptsächlichste Schwierigkeit der Logik, ist nicht minder auch für die Ethik ein beständiger Stein des Anstosses. In unserem Aufbau wird derselbe nach zwei Seiten empfindlich. Erstlich vertreten wir den Standpunkt des Idealismus; halten den Blick unbefangen gegenüber den Mächten und Evidenzen des Naturalismus, wie nicht minder auch denen des geschichtlichen Empirismus. Andererseits aber construieren wir den reinen Willen in der Rücksicht auf Recht und Staat; lehnen die prinzipielle Bezugnahme auf die Religion ab; und finden nicht nur ein Beispiel des echten Selbstbewusstseins in der juristischen Person des Staates; sondern wir dirigieren das sittliche Selbstbewusstsein, indem

Digitized by Google

wir es ablenken von dem Naturwesen der persönlichen Individualität, auf denjenigen Inhalt hin, den der Staat bildet und vorzeichnet. Sein Ich versenken in die Fülle und die Energie der sittlichen Richtungen und Betätigungen, welche in der Einheit des Staates zusammenlaufen, das machen wir zur Direktive für die Bildung des echten Selbstbewusstseins der sittlichen Persönlichkeit. Wir vermeiden den Ausdruck der Gemeinschaft, weil er zuviel Relativität enthält; der juristische Begriff der Genossenschaft ist exakt; er giesst zugleich den sozialen Tropfen der Gesellschaft dem Staate hinzu. Dennoch aber ist es die gewaltige Macht der Erfahrung, auf welche demnach das sittliche Selbstbewusstsein orientiert wird.

Da mag denn wohl das Bedenken aufsteigen, dass der reine Wille entweder an dieser Direktive zerschellen, oder aber sich nicht zu Stande bringen dürfte. Der Grundbegriff der Reinheit könnte fraglich werden. Freilich könnte man meinen, dieses Bedenken beruhe auf dem religiösen und theologischen Vorurteile, dass der Staat im Widerspruch stehe zur sittlichen Welt. Aber auch ausserhalb dieses Vorurteils kann der idealistische Zweifel entstehen, ob ethische Reinheit an dem Materiale des geschichtlichen Staates durchführbar ist. Es könnte scheinen, als ob die Bedingungen des positiven Rechts und des positiven Staates von unvereinbarer Art wären mit denen des reinen Willens. Wir werden später noch genauer auf diese Frage einzugehen haben; sie ist eine Grundfrage der Anwendung, also der Fruchtbarkeit des reinen Willens. Hier soll sie uns nun aber in anderer Richtung anregen.

Trotz jenem Bedenken haben wir mit der ausschliesslichen Rücksicht auf Recht und Staat das ethische Selbstbewusstsein konstruiert. Die Freiheit, wiefern sie die Voraussetzung dieses sittlichen Rechtssubjektes bildet, ist nach ihren mannigfachen Ausstrahlungen bestimmt worden. Endlich haben wir die Frage der Wirklichkeit für dieses Problem des reinen Selbstbewusstseins gestellt. In der Richtung auf den Staat soll es zur Lösung kommen; soll es. Denn gelöst ist es nicht; weder in einem Individuum, das diesen lebendigen Geist des Staates in seinem Herzen trüge, noch in einem positiv gewordenen Begriffe des

Digitized by Google

Staates; geschweige in einem wirklichen Staatswesen. Wann wird jener Staat in Wirklichkeit erscheinen, der Staat des Ideals?

Wir haben den Ausdruck des Ideals in Anspruch genommen für diese Art des ethischen Seins. Wir begeben uns des Anspruchs der Empfindung für das sittliche Sein; wir zweifeln darum doch nicht an seinem Sein. Das eben ist es, was wir als Ideal auszeichnen: ein Sein, welches nicht nach der Bestimmung der Empfindung abgesteckt werden kann; und wenn diese selbst alle Länder der Erdeüberstreichen könnte; ein Sein, welches nicht abgegrenzt werden darf. Dem Raume widersetzt es sich; widerstrebt es auch der Zeit?

Von hier aus scheint Beruhigung zu kommen für die Reinheit. Der Wille geht auf die Zukunft. Sie eröffnet die Unendlichkeit. Und mit dieser kommt Sicherheit und eine Art von Wirklichkeit für das sittliche Selbstbewusstsein. Die Ewigkeit ist mein. Dieses Wort Lessings dürfen wir hier zu einer prinzipiellen Bedeutung bringen. Jetzt hat das Selbstbewusstsein diejenige Wirklichkeit, die ihr zugänglich; die ihr zureichend ist. Könnte etwa der Raum, auf den die Empfindung doch recurrieren müsste, wenn sie ihren Anspruch ausführen wollte, bessere Gewähr und Sicherung bieten, als sie hier von der Zeit geleistet wird? Die Ewigkeit ist das Sein des Ideals des ethischen Selbstbewusstseins; die Ewigkeit der sittlichen Menschheit.

Das ist es, was wir nach Art einer Wirklichkeit herzustellen vermochten. Wir sind vom Staate ausgegangen; aber zur Menschheit fortgeschritten. Und wir werden an der späteren Stelle, auf die soeben verwiesen wurde, zu erörtern haben, dass Staat und Menschheit keineswegs einen Widerspruch bilden; dass der Staat in dem Staatenbunde der Menschheit ebenso sehr seine Vollendung findet, wie die Menschheit nur im Staatenbunde ein ethischer Begriff sein kann. Das Problem des ewigen Friedens wird uns sonach zum Problem des ewigen Fortschritts in der Entwicklung des ethischen Staatsbegriffs. Dennoch kann man nach zwei Richtungen gegen diese Fassung einer ethischen Wirklichkeit Einwendungen machen. Einmal dass darin zuviel, andererseits aber, dass zuwenig Wirklichkeit darin gesichert sei.

Digitized by Google

Die erste Richtung des Einwands ist schon zu Worte gekommen. Es scheint alles Schwergewicht der Ethik hier auf das positive Recht und den positiven Staat in deren geschichtlichem Fortschritte gelegen. Trotz den Darlegungen, welche von Freiheit und Autonomie hier gegeben worden sind, könnte man doch noch immer des Bedenkens sich nicht entledigen wollen, dass zu viel Positivismus hier leitend sei. Man traut nun einmal dem Rechte und dem Staate, seiner Logik nach, nicht nur zufolge seiner Geschichte, keine wahrhafte Kraft der Idealität zu. Daher hat auch die Ewigkeit hier keine Zugkraft; sie wird als ein Gleichniss zum Gesetze der Trägheit genommen. Der Ausdruck der Ewigkeit wird für eine Usurpation gehalten; für eine missbräuchliche Uebertragung von seiner religiösen Urbedeutung, die jedoch allerdings nur eine mythologische ist, auf die Zeitlichkeit alles positiven Rechts und Staates.

So mündet der Einwand gegen das Zuviel der Wirklichkeit in die andere Richtung ein, welche zu wenig in dieser Art von Ewigkeit findet. Man kann sagen, es verlohne sich nicht, die Unsterblichkeit, wenngleich nicht abzuleugnen, noch zu bestreiten, aber doch ausser Wirksamkeit zu setzen für die prinzipiellen ethischen Fragen, um dafür ein solches Traumbild einer ewigen Menschheit in einem Staate der Ewigkeit einzutauschen. Welches Kriterium unterscheidet dieses Ideal der Ewigkeit vom ewigen Leben der Unsterblichkeit? Die Hypothesis, welche für die Unsterblichkeit der individuellen Seele sich nicht durchführen lässt. Immerhin also ist und bleibt es eine Grundlegung, auf welcher diese höchste, diese letzte Sicherheit für alles sittliche Sein beruht. Und wenn man nun auch sagen darf, dass ja auch alle Wirklichkeit der Natur auf keinem festern Grunde ruhe als auf dem der Grundlegung, so kann eingeworfen werden, dass dort die Grundlegung in der Mathematik sich ausbaut; und dass die Empfindung mit der Zurückweisung auf sie wohl zufrieden sein darf. Hier dagegen gibt es nicht nur keine Mathematik für die Begründung des Seins; sondern, was das Allerschlimmste zu sein scheint, Recht und Staat treten an die Stelle der Mathematik; die Wissenschaften der positiven Gewalt an die Stelle der Wissenschaft des reinen

Digitized by Google

Denkens und des reinen Seins. So kommt die zweite Richtung des Einwands wieder mit der ersten zusammen.

Wir werden den in jedem Sinne, in der Verdächtigung, wie in dem Missverständniss schweren Sinn des ersten Einwurfs am sichersten widerlegen, wenn wir dem zweiten uns zuerst zuwenden. Aber nicht, um dem Mythos und der mit ihm verwachsenen Religion das Wort zu reden, sondern um unsere eigene Methodik durchzuführen. Wir müssen dabei auf den Grundbegriff des reinen Willens zurückblicken. Genügt es denn etwa, den negativen Sinn der Reinheit zu erfüllen, von einem falschen Empirismus und Conservativismus sich freizumachen? Liegt nicht der positive Sinn der Reinheit in der Fruchtbarkeit der Anwendung? Nur darin besteht das logische Recht des reinen Willens für die Ethik, dass diese Reinheit auf das Subjekt des Willens und der Handlung, welches in der Natur und der Geschichte sich darstellt, zur Anwendung kommt.

Die Natur und die Geschichte bilden demnach unweigerlich die Voraussetzungen der Reinheit. Es ist nicht allein das Grundgesetz der Wahrheit, welches Ideal und Natur in Correlation versetzt, sondern es ist die allererste natürliche Voraussetzung, von der die Methode der Reinheit ausgeht. Der natürliche Wille ist nicht der reine Wille. Der natürliche Mensch ist nicht der reine Mensch. Das empirische Ich ist nicht das reine Ich. Aber wenn es keinen natürlichen Menschen mit natürlichem Willen und natürlichem Selbstbewusstsein gäbe, so könnte die Methode der Reinheit nicht anfangen; sie hätte schlechterdings keinen Sinn.

Wenn man nun die Ethik einzurichten beginnt, so lässt man sich diese Bedenken nicht anfechten. Der natürliche Wille des natürlichen Selbstbewusstseins stürmt vernehmlich genug im Einzelmenschen und in der Geschichte, als dass man sich über diese materiale Grundlage Sorge zu machen hätte. Nicht anders geht es in der Logik. Wenn man sich von den Impertinenzen der Empfindung freizumachen beginnt, um das reine Denken gegen sie einzurichten, so weiss man sich durch die Mathematik genugsam geborgen, um bei dem Gedanken verweilen zu müssen, ob die Planeten auch wirklich vorhanden seien, deren Bahnen durch dieses reine Denken beschrieben werden. Für den Anfang mag diese Sorglosigkeit unschädlich und ungefährlich sein, aber

Digitized by Google

zuletzt bricht doch der Idealismus über diese Naivetät herein, und die solideste Logik muss lernen, die Mathematik zu verantworten, und mit ihr die Physik. Wieviel dringlicher muss solche Verantwortung ihrer Art von Sein für die Ethik werden, da ja gegen sie nicht allein der Idealismus auftritt, sondern alle Mächte der theoretischen Finsterniss und, was noch schlimmer ist, des theoretischen Helldunkels.

Daher wahrt die Ethik nur ihren eigenen Weg, indem sie die Frage des Idealismus, wie er gemeinhin gefasst wird, nämlich als Idealismus des Bewusstseins, nicht des reinen, erzeugenden Denkens, hier auf sich nimmt. Bei der Natur scheint es keinen erheblichen Sinn zu haben, wenn man sie in Frage stellt; oder wohl gar sie auf das Bewusstsein stellt, dass es mit diesem stehe und falle. Ohne Bewusstsein keine Natur; dieser Satz hat einen verständigen Sinn nur in der genauern Fassung: ohne reines Denken keine Natur der Naturwissenschaft. Wenn man dagegen sich den Anschein metaphysischen Tiefsinns glaubt geben zu können mit der These: ohne Bewusstsein keine Natur, so verdient man die banale Zurechtweisung in der Gegenthese: ohne Natur kein Bewusstsein. Darüber sollte kein Wort mehr zu verlieren sein; die Tiraden über diese Weisheit gehören in die Bücher des metaphysischen Feuilletons. Einen ganz andern Sinn nimmt dagegen diese Frage des gewöhnlichen Idealismus für die Ethik an. Sie scheint die Ethik in Frage zu stellen.

Denn wird nicht die Ethik ebenso in Frage gestellt, wenn ihr ein Ende bevorsteht, als wenn ihr kein Anfang verstattet ist? Dieses Ende aber wäre unvermeidlich, wenn die Natur und mit ihr der natürliche Mensch in Wegfall käme. Dann würde in der Tat kein Bewusstsein mehr sein; also kein Wille, keine Handlung, kein Selbstbewusstsein. Sollte sich etwa die Ethik damit befriedigen lassen, wie es die Mathematik vielleicht könnte, dass sie ihre Zeit und ihre Geltung, also den Sinn ihres Seins gehabt habe; könnte die Ethik mit einer solchen Geltung der Vergangenheit sich vertrösten lassen, deren Sein doch die Ewigkeit bilden soll? So wird also diese Ewigkeit zur Illusion und zu einer erbaulichen Phrase; und das Ideal wird die Fiktion eines Seins ohne Wirklichkeit. Diese grosse Schwierigkeit liegt von Anfang an bis ans Ende über dem Problem der Ethik. Sie

Digitized by Google

sieht ab von der Natur und von den natürlichen Eigenschaften des Menschen, weil sie nur in solcher Abstraktion ihre Reinheit vollziehen kann; aber wenn sie diese durchgeführt hat, so verweht die Frage, welche auf den Anfang zurückgeht, ihr ganzes Gebäude in ein Luftgebilde.

Das wird ihr eigentümliches Schicksal, dass sie von der Natur sich loslösen muss, und doch an sie wie angeschmiedet scheint; Prometheus stellt ihr Schicksal dar. Der Prophet hat gut reden: Himmel und Erde mögen vergehen; er denkt sie in seinem Felsen, den ihm Gott bildet, wohlgegründet. Die Ethik aber kann an dieser Frage nicht vorbeigehen; sie schwenkt mit ihr nicht etwa in ein ihr fremdes Interesse hinüber; es ist ihre eigenste Anliegenheit, sich der Natur und ihrer Dauer zu versichern, um ihrer Ewigkeit Halt und Sicherheit zu gewinnen. Sie muss sich in aller Gründlichkeit die Frage stellen, welche der gewöhnliche Idealismus allgemein stellt. Welchen Sinn hat diese Frage für die Ethik? Was folgt für sie und ihre Grundbegriffe, wenn die Natur keine Wirklichkeit hätte, oder wenn sie verginge? man sieht, das Problem der Ewigkeit der Natur nimmt von hier aus einen ganz andern Charakter an. Es gilt sonst als Gegensatz zum religiösen Gedanken der Schöpfung; und daher als eine Position des Naturalismus. Hier aber dient dieses Problem der Ausdehnung dieser Frage in die unendliche Vergangenheit. Was war die Ethik, bevor es eine Natur gab?

Man könnte in dieser Wendung indessen ein Vorgreifen, und somit eine Beeinträchtigung des Interesses an diesem Probleme vermuten. Sehen wir zunächst also von ihr ab; gehen wir darauf ein, dass, bevor es eine Natur gegeben habe, auch die Sittlichkeit nicht gewesen sei. Wie aber steht es um die Zukunft? Kann die Natur vergehen? Oder da die Entropie bevorstehen soll, darf sie als gleichbedeutend gedacht werden, mit dem Weltenbrand, dem Weltuntergang? Darf die Ethik bei diesem Verdikte über alles Sein es bewenden lassen; oder aber hat sie auf der Forderung zu bestehen, dass die Natur dem Raume, wie der Zeit nach, unendlich sei, weil das Sein des Ideals die Ewigkeit bedeutet? Wenn diese Frage bejaht werden muss, so zeigt sich eine Lücke in der bisherigen Methodik der Grundbegriffe; und

Digitized by Google

es ergibt sich die methodische Notwendigkeit, durch einen neuen Grundbegriff diese Lücke auszufüllen.

Die Ethik hat den Begriff Gottes in ihr Lehrgebäude aufzunehmen. Aber welchen methodischen Charakter hat dieser Begriff in der Verfassung der Ethik? Es kommt auf eine nüchterne logische Charakteristik vor Allem an, wenn diese Einführung nicht als eine Anpassung an fremde Interessen verdächtig werden, sondern als eine innere Notwendigkeit der Ethik über jeden Zweifel erhoben werden soll.

Es ist eine auffällige logische Eigenart in diesem Begriffe nicht zu bestreiten. Die Logik der Naturerkenntniss bedarf seiner nicht. Die Ethik hat sich errichten lassen, ohne auf ihn irgendwie Rücksicht zu nehmen. Nur beim Abschluss stellt es sich heraus, dass er unbefriedigend bleibt. Und dabei zeigt es sich, was sich erwarten liess, dass der Fehler am Anfang übersehen wurde, der am Schlusse den Strich durch die Rechnung zu machen droht. Und jetzt soll ein neuer Begriff eintreten, um diesen Fehler nachträglich zu berichtigen. Wo lag aber der Fehler, der im Anfange der Ethik übersehen wurde?

Er lag, genau genommen, vor der Ethik. Als der reine Wille zum Problem gemacht wurde, hatten wir es als einen annehmbaren Ausgang betrachtet, dass Menschen mit Willen und Handlungen vorhanden seien, so dass die Reinheit dieses Willens und dieser Handlungen Problem werden könne. Am Schlusse aber hat sich ergeben, dass die Lösung dieser Reinheit in der Ewigkeit liegen muss. Und so entstand die Frage, ob dieser Ewigkeit die natürliche Unterlage entspricht, von deren Evidenz man ausgegangen war. Um diese Frage, an welcher Sein oder Nichtsein der Ethik hängt, günstig zu entscheiden, tritt auf einmal der Begriff Gottes auf. Und was soll er leisten?

Er soll für die Ewigkeit des Ideals die analoge Ewigkeit der Natur sichern. Somit liegt seine Bedeutung nicht lediglich innerhalb der Ethik; sondern sie greift in die Logik zurück. Aber sie liegt ebensowenig allein in der Logik; sondern sie greift in die Ethik hinüber. Darin besteht die grosse Schwierigkeit für eine logische Charakteristik dieses Begriffs. Es scheint in der Tat, als ob er, erfunden, um eine Lücke auszufüllen, zwischen zwei Gliedern des Systems schweben bleiben müsste. Dann aber

Digitized by Google

bliebe nicht wohl ein anderer logischer Terminus für ihn übrig, als mit dem Kant es unter dem Postulate versucht hat. Unter dieser Devise fiel ihm aber auch eine andere Aufgabe zu, als ihm hier gestellt ist.

So aussichtslos, als die Sachlage scheint, ist sie jedoch nicht. Es ist nicht richtig, dass wir den Aufbau der Ethik ohne jede Rücksicht auf diese Schwierigkeit begonnen hätten; vielmehr war die sachliche Vorsorge dagegen getroffen worden. Wir hatten begonnen mit dem Grundgesetze der Wahrheit. Und dieses bedeutet, dass zwischen den Problemen der Ethik und der Logik ein methodischer Zusammenhang bestehen müsse. Der Nachdruck lag freilich bei diesem Ausgang auf der Ethik, dass sie der Logik nicht widersprechen; dass sie von der Logik überhaupt sich in ihrer Methodik nicht unabhängig machen dürfe. Es war zunächst darauf abgesehen, dass die Ethik nicht durch eine falsche Selbständigkeit Schaden erleide. Jetzt aber können wir eine andere Wendung daraus ableiten, nämlich dass sie aus diesem Zusammenhange und aus dieser Abhängigkeit den grössten Vorteil gewinne.

Und ausserdem noch können wir jetzt auch den Nachdruck auf die Logik verschieben. Auch die Logik muss zwar von der mathematischen Naturwissenschaft, als dem Prototyp der reinen Erkenntniss, ausgehen; aber keineswegs darf diese oder überhaupt die Naturwissenschaft den Umfang ihrer Probleme ausfüllen; vielmehr hat sie auf die Geisteswissenschaften, und auf deren Logik, welche die Ethik bildet, sich zu erstrecken.

Wenn es sich jetzt nun herausstellt, dass der Begriff Gottes den notwendigen Zusammenhang zwischen Ewigkeit und Natur, mithin zwischen Ethik und Logik vollzieht, so hat sich damit der methodologische Charakter des Gottesbegriffes erwiesen. Er gehört in den Charakter der Modalität; er bildet eine Erweiterung derselben, insofern er nicht mehr nur in dem Stufengange der Forschung die erforderliche Verbindung der Begriffe herbeiführt, sondern die erforderliche Verbindung zweier Glieder des philosophischen Systems ermöglicht. Diese Verbindung von Logik und Ethik entspricht dem Grundgesetze der Wahrheit. Und so wird in diesem genau definierten Sinne der Begriff Gottes der Begriff der Wahrheit.

Digitized by Google

Um den vollen Wert dieses Begriffes der Wahrheit sich lebendig zu machen, muss man die Brücke, die er zwischen Logik und Ethik bildet, nach beiden Seiten durchmessen. Gehen wir zuerst nochmals von der Ethik zur Logik zurück. Ist es statthaft, auf das Dasein der Natur Verzicht zu tun? Hat der träumende Idealismus, wie ihn Kant nannte, etwa Recht oder Sinn? Wir sehen es jetzt, dass er den Gehalt der Ethik, den Wert des Ideals in Frage stellt. Es könnte einmal keine Welt gegeben haben; und es könnte einmal die Natur verschwinden. So phantasiert eine angebliche Metaphysik. Diese Phantasie ist frivol; denn sie vertilgt nicht nur die Ethik, sondern das Problem der Sittlichkeit überhaupt. Sie verletzt die Wahrheit, die den Zusammenhang beider Arten der Erkenntniss sichert. Und es kann kein Denken Recht und Sinn haben, welches die Wahrheit verletzt. Die Wahrheit hält den Weg offen, der von dem Ideal zur Natur zurückführt.

Die Wahrheit weist ebenso sicher aber auch die Natur auf das Ideal hin. Es ist nur ein Abschnitt der Wahrheit, den die Logik bildet. Es ist Verengung des geistigen Horizonts, auf dem Gedanken zu bestehen: je n'en vois pas la preuve. Von einem solchen methodischen Gedanken muss die Logik ausgehen, und daher von der astronomischen Gewissheit ausgehen; aber das darf nicht das letzte Wort bleiben. Es gibt Fragen zwischen Himmel und Erde. Dieser Fragen darf sich die Menschheit nicht entledigen; sie darf es nicht, auch wenn sie es möchte und könnte. Es ist wider die Wahrheit, sich auf die mathematische Naturwissenschaft zu bornieren. Schon wenn man den Boden der biologischen Natur berührt, so wachsen die Kräfte des Problems, das von der Erde hinwegweist.

Es ist eine Beschränkung, die sich gar nicht aufrechterhalten lässt, nur auf den zoologischen Organismus den Menschen basieren zu wollen; seine geistige Absonderlichkeit aber, aus welcher das Problem der Ethik hervorwächst, abzutun, und nicht als eigenes Problem anzuerkennen. Es hilft auch Nichts, den Fehler zu steigern, indem man ihm zu entgehen sucht dadurch, dass man die Geisteswissenschaften selbst zu Produkten der Naturbewegungen nivelliert. Dann freilich gibt es keine Wahrheit mehr, weil es dann nicht mehr zwei Richtungen der Er-

Digitized by Google

kenntniss gibt. Soweit könnte man die Consequenz des Naturalismus zugestehen. Aber der methodische Standpunkt selbst bleibt fraglich und fragwürdig.

Zum mindesten auch ist die methodische Zweckmässigkeit dieses ganzen Nivellements sehr fraglich; es stellt sich als eine schablonenhafte Ungeheuerlichkeit dar; keineswegs als eine harmonische Gleichförmigkeit. Man denke nur, Recht und Staat und alle Sittlichkeit in Gedankenschöpfungen und geschichtlichen Einrichtungen sollen nichts Anderes sein als ein Produkt der Anpassung an die Naturbedingungen. Ein anderes Problem soll durchaus nicht in ihnen auftauchen; Züchtung und Anpassung; es gibt nichts Anderes, es braucht nichts Anderes zu geben.

Wir haben schon in der Logik erwogen, dass der gute, der richtige Kern des Darwinismus in seiner Bedeutung als Teleologie gelegen ist; nämlich als diejenige Teleologie, welche die Probleme präpariert für ihre Bearbeitung durch die Causalität der Mechanik. Wenn dagegen diese präparative Teleologie missverstanden, missdeutet, und von ihrer gesunden Bahn abgelenkt wird, dann wirkt sie schlimmer als die absurde materiale Teleologie, welche sie zu entsetzen hat. Die Blindheit der materiellen Verursachungen wird dann als sehend gedacht; die Blindheit soll damit aber bleiben; denn das Materielle behauptet den Platz; zugleich aber sollen die materiellen Verursachungen als sehend gelten, indem sie sich anpassen. Wem anpassen? Es ist ein Irrtum, zu meinen, dass dem Begriffe der Anpassung damit genuggetan würde, dass man ihm die Naturbedingungen darbietet. Damit ist nur das Correlat zu demjenigen Begriffe geliefert, von dem die Anpassung ausgeht. Aber auch dieser Ausgangsbegriff besteht nur in einer Naturbedingung.

Unerwogen bleibt bei alledem der Begriff der Passung selber. Oder bildete er etwa nicht einen besondern Begriff? Soll es etwa heissen, auch die Anpassung stelle nicht in sich selbst ein Ziel und einen Zweck dar; sondern sie sei nur die Folge von diesem Zusammenstoss der zwei Gruppen von Naturbedingungen? Dann ist die Anpassung aber ein sehr sonderbarer Ausdruck für diesen Zusammenprall der Elemente. Es verhält sich auch in diesem Gedankengang tatsächlich anders. Die Erhaltung

Digitized by Google

des Besten, wenn auch unter dem Namen des Kräftigsten, ist die Losung. Und auf dieses Ziel hin geht die Anpassung.

Also ist es der gute Sinn der Teleologie, der in dem Zweckgedanken, in dem Kulturwert des Besten die Leitung übernimmt. Und es ist eine Verwechselung der methodologischen Begriffe, wenn die Anpassung, die nur einen Unterbegriff bildet unter dem Oberbegriffe der Erhaltung, selbst zum Oberbegriffe gemacht wird.

Der echte Darwinismus will mit seinen symbolischen Schlagworten die zusammengehörigen Gruppen eines Problems zusammenführen, um sie der Mechanik, oder aber wenigstens nach Art der Mechanik der Causalität zugänglich zu machen. Schablone aber ist es, bei welcher der Wert der Methode im geradezu verkehrten Sinne angewendet wird, wenn die Verschiedenheit der Probleme aufgehoben wird; wenn die verschiedenartigsten Probleme wie auf Einen Leisten geschlagen werden sollen.

Die Sittlichkeit soll nicht ein eigenes Problem bilden; sondern sie soll nur eine Ausschwitzung der Natur sein. Und was wird dabei gewonnen, wenn es richtig wäre? Wird etwa die Einheitlichkeit der Erkenntniss dadurch gefördert, oder gar hergestellt, dass man den Unterschied der Probleme unzureichender Weise aufhebt? Was ist methodisch damit gewonnen, dass der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Natur fallen gelassen; dass die Sittlichkeit zu einer Ausgeburt der Natur gemacht wird? Wir haben von Anfang an darauf Bedacht genommen, dass von der Einsicht dieses Unterschiedes alle Methodik der Erkenntniss abhängt. Wenn man sagen dürfte, durch die Aufhebung einer Eigenart der Erkenntniss für die Sittlichkeit würde die Einheitlichkeit der Erkenntniss begründet, dann freilich würde unser Problem der Wahrheit hinfällig. Aber wir wissen und verstehen es, dass diese Meinung ein mittelalterlicher Irrtum ist, der sich nur mit neuen Flittern bekleidet hat.

Die Ehrlichkeit des neuen Weltalters beruht auf der schlichten Einsicht, die sie sich nicht bemänteln lässt, dass ein Anderes die mathematische, ein Anderes die moralische Gewissheit ist. Es ist bei der Frage der Einheitlichkeit der Erkenntniss daher nicht allein die Eigenart der sittlichen Erkenntniss in Frage; sondern es steht die ganze Logik auf dem Spiele; denn

Digitized by Google

die vorbildliche Art der Mathematik wird dabei verwischt. Und das ist ja das Grundübel in diesem ganzen angeblichen naturwissenschaftlichen Realismus, dass er von der logischen Leitung der mathematischen Erkenntniss verlassen ist; dass nicht die prinzipiellen Begriffe, welche die Naturerkenntniss bedingen, in diesen Streitfragen die Leitung haben. Die Einheitlichkeit der Erkenntniss fordert die Unterscheidung der reinen Naturerkenntniss und der reinen sittlichen Erkenntniss. Diese Einheitlichkeit vertritt das Grundgesetz der Wahrheit.

Wir mussten die Richtigkeit der Unterscheidung zwischen Logik und Ethik uns wieder vergegenwärtigen, wie sie für Beide in gleicher Weise notwendig und förderlich ist. Nicht aus dem Zwang oder Zufall der Natur geht die Sittlichkeit hervor. Die Natur hat Anderes zu schaffen, dem ein eigener Wert beiwohnt. Diesen keuschen Sinn der Natur müssen wir uns wieder lebendig werden lassen, um die Beziehung zu erkennen, welche sie selbst auf die Sittlichkeit offenbart. Der träumende Idealismus macht uns jetzt keine Sorge mehr. Die Natur hat Bestand. Wie auch die Bewegungsformen sich verwandeln mögen, die Erhaltung der Substanz für sie bedeutet uns jetzt zugleich den Zusammenhang der Erhaltungen; der ethischen Selbsterhaltung mit der Erhaltung der Energie. Diese Wahrheit nennen wir Gott.

Wie auch die Verteilung der Energie sich ändern mag; wir zweifeln nicht daran, dass es der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts nicht an einem Menschengeschlechte fehlen könne, durch welches dieser Fortschritt zu bewirken ist. Sonst müsste die Sittlichkeit aufhören. Sie aber kann nicht verschwinden; denn ihr Sein, ihr Ideal hat Ewigkeit; ist Ewigkeit. Wir bestehen nicht auf einem bestimmten morphologischen Typus des Menschengeschlechts; das ist nicht unsere Sache, noch unser Interesse; welches vielmehr nur auf die Wahrheit geht; das will sagen; auf die Einheitlichkeit des Verschiedenen. Wenn nur die Wesen, die wir als Menschen denken, einmal Logik und zweitens Ethik haben; nicht etwa allein Ethik, dann ist für das Correlat der Reinheit hinreichend gesorgt. Es ist dann die Natur vorhanden, die wir verlangen.

Digitized by Google

Es lässt sich von hier aus auch verstehen, wie im Leibnizischen Zeitalter der Gedanke der Stufenleiter der Wesen nicht als eine Schwärmerei abgewiesen, noch auch als eine Spielerei des Verstandes begünstigt; sondern dass sie im Interesse dieser unserer Wahrheit gedacht wurde. Auch für Kant mag dieser Gedanke seine grundsätzliche Absicht, von dem natürlichen und überhaupt von dem empirischen Menschen abzusehen, innerlich verstärkt haben, um von Vernunftwesen zu reden, anstatt nur und ausdrücklich vom Menschen. Ein Metaphysiker, wie Schopenhauer, kann für eine solche Tiefe der ethischen Grundlegung nur Spott und Hohn haben. Es handelt sich hier aber nicht sowohl um eine höhere Vernunft, als vielmehr um eine höhere Natur; oder richtiger, um eine höhere Ausweitung und Durchsichtigkeit des Naturbegriffs eines Wesens, welches der Ethik zugänglich werden kann.

Der Naturbegriff selbst, wie er auf der Logik beruht, soll unerschüttert bleiben. Es kann keine Sicherung für die Ethik dadurch möglich werden, dass ihr Grund in der Logik der Natur auch nur gelockert wird. Aber zu welchen Inhalten der Natur auf Grund der Logik die Wissenschaft uns noch führen mag, das bleibt vorbehalten. Die Wahrheit fordert für die Natur nur, dass die logischen Grundlagen der Naturerkenntniss unverändert bleiben; und dass ihnen gemäss die Natur bestehen bleibt. Die Wahrheit fordert dies für die Logik; aber nicht allein der Logik wegen; sondern zugleich für die Ethik, und vorzugsweise für die Ethik. Denn die Logik und die Natur möchten vergehen wenn sie an sich beständen. Aber sie haben Bezug auf die Ethik. Jetzt tritt das Problem der Wahrheit auf, und macht sich zum Grundgesetze. Dieses Grundgesetz vertritt die Idee Gottes. Gott bedeutet, dass die Natur Bestand hat, so gewiss die Sittlichkeit ewig ist. Diese Gewissheit kann das Ideal selbst nicht erstatten; so wenig die Natur an sich sie leisten kann. Die Methodik wird notwendig, dass die Begriffe, vielmehr diese Glieder des Systems zu einander in Verhältniss treten. Sind sie doch Glieder eines Systems.

Es könnte nun aber dennoch der Gedanke entstehen, dass, wenngleich diese Verbindung der Probleme und so die des Ideals und der Natur durch einen eigenen Begriff in Stand zu setzen

Digitized by Google

notwendig sei, damit noch immer der Bedeutung der Gottesidee nicht Genüge geschehe. Die Idee Gottes könne doch nicht lediglich einen wie immer notwendigen methodologischen Begriff bedeuten. Zwar hat auch Pythagoras schon die Harmonie als Weltgesetz bezeichnet; und auch Leibniz löst alle Gegensätze des Seins durch die praestabilierte Harmonie; aber hier werde die Harmonie ja nur auf zwei Erkenntnissarten, auf zwei Glieder des Systems bezogen; also ausdrücklich auf den Zusammenhang dieser beiden Probleme und ihrer Inhalte. So scheint der Begriff Gottes in einen methodologischen Begriff zusammenzuschrumpfen.

Der Vorwurf erscheint bedrohlicher, als er es ist; denn man kann ihn auf den dogmatischen Gottesbegriff zurückwälzen. Die ganze Scholastik, und zwar von den lateinischen Vätern ab, bemüht sich um Deutungen der Trinität im Sinne der Seelenvermögen. Bei Thomas bedeutet der Sohn Gottes den Intellekt, und der heilige Geist den Willen. So zahlreich diese Deutungen sind, so variieren sie alle doch nur dieses Motiv. Auch bei Cusa bewegen sich die Deutungen der Trinität in dieser Richtung. Man sieht daraus, dass selbst im Mittelalter diese methodologische Bedeutung der Gottesidee nicht fremd geblieben ist; dass sie nicht als eine Entweihung gegolten hat. Und man darf nicht etwa meinen, dass diese nüchterne Auffassung der Subtilitätssucht des Mittelalters gerade angemessen sei; denn der Wille steht schon bei Augustin für die Liebe; und so bleibt es in der Mystik und bei Cusa, so dass man sieht, wie dieser scheinbaren kühlen Methodik die glühendste Schwärmerei des Glaubenseifers entsprossen ist.

Indessen haben wir uns nicht auf dieses grosse historische Beispiel zu beschränken, um jenen Einwand zu widerlegen, dass die Methodik unzureichend sei, die Fülle des Inhalts zu entfalten, die der Gottesidee innewohnen muss. Das Prinzip der Wahrheit selbst hat jenen Einwand zu entkräften.

Immer muss man vorerst die negative Bedeutung der Wahrheit beachten. Sie bedeutet nicht die Wahrheit der Naturerkenntniss, noch die Wahrheit der sittlichen Erkenntniss. Wahrheit bezieht sich allein auf die Uebereinstimmung Beider in der Methodik der Grundlegung.

Digitized by Google

Für die Naturgesetze bleibt der Gottesbegriff ausser Beziehung. Ebenso bleibt er ausser Beziehung auf die Selbstbestimmung. Dennoch ist der Gedanke der Schöpfung durch die Naturgesetze und durch deren Einheit in dem Grundgesetze der Erhaltung der Energie keineswegs erledigt. Wenn nur die Schöpfung nicht auf Grund irgend einer Urkunde, welche an sich der Selbstbestimmung widerstreitet, als ein Widerspruch gegen das Naturgesetz gedacht wird; wenn sie also nicht in einer theoretischen Bedeutung, die ihr nicht zukommt, verstanden wird, so kann sie einen ethischen Sinn annehmen. Wenn wir bisher nur auf die Erhaltung der Natur bedacht gewesen waren, und zwar für die Durchführung der Sittlichkeit, so fassen wir jetzt ins Auge, dass das Dasein der Natur für die Grundlegung der Ethik eine unerlässliche Voraussetzung bildet.

Damit aber erledigt sich der falsche Schein, der an der methodologischen Bedeutung Gottes hängt. Jetzt wird er wegen des Daseins der Natur für die Ethik notwendig. Die träumende Metaphysik, welche das Sein auf das Bewusstsein gründet, wird damit auf einer Lücke des ethischen Problems ertappt. Das Bewusstsein, in dem das Sein der Natur seine Wurzel haben soll, darf nicht das Selbstbewusstsein in seiner psychologischen Allgemeinheit sein; sondern allein das ethische Selbstbewusstsein vermag zwar nicht dasselbe zu gewährleisten, aber diese Leistung unbedingt zu fordern.

In allen diesen Beziehungen bewährt sich Gott in der Natur für die Sittlichkeit. Auch der Gedanke von der Stufenleiter der Wesen, auf den wir Bezug genommen haben, hält sich innerhalb der Natur; er dehnt die Grenzen derselben aus, aber er will sie nicht überschreiten. Es wird dabei zugleich das blosse Interesse der Naturforschung ins Auge gefasst, wie es durch die Entdeckung der Mikroorganismen wachgerufen wurde. Der Gegensatz, der heutzutage zwischen Entwickelung und absoluter Sittlichkeit angenommen wird, bestand damals nicht; die Entwickelung wurde vielmehr nicht nur als ein Vehikel, sondern als ein Beweis dafür angesehen, dass die Sittlichkeit in der Einrichtung der Natur vorgesehen ist. Daher nimmt das Prinzip der Entwickelung eine so durchgreifende Bedeutung an, eine so fundamentale in dem gesamten Leibnizischen Denken; und

Digitized by Google

der Gedanke der Zukunft wird dabei mächtig. Le présent est gros de l'avenir.

In der Tat kann sich die sittliche Ueberlegung der Besorgniss nicht erwehren, ob auch die Natur den Schritten folgen werde, welche die Ewigkeit des sittlichen Fortschritts bedingt. Nicht umgekehrt, wie es dem heutigen Sinne entspricht, ist zu fragen, ob nicht vielmehr dieser angebliche Fortschritt Nichts weiter sei als die Folge der rastlosen natürlichen und der ihr entsprechenden grossartigen materiellen geschichtlichen Entwickelung; sondern von der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts aus, von dem Ideale des sittlichen Seins aus darf sich die bange Sorge erheben, ob die Natur, die lebendige, wie die tote, in Entwickelungen fortwirke, welche als negative Bedingungen für den Gedanken der Ewigkeit gefordert werden.

Wie wäre es, wenn der Mensch auf der Stufe des anthropoiden Affen stehen geblieben wäre? Ist es etwa ein Zufall, oder entspricht es lediglich dem überschüssigen Bildungsmaterial der Gehirnmasse, dass der Mensch entstanden ist, der den Gedanken der Wahrheit denkt? Freilich, so wenig die Schöpfung selbst als die der Naturgesetze oder ihres Materials gedacht werden durfte, so wenig darf auch die Entwickelung etwa unmittelbar und an sich als die Entwickelung der Sittlichkeit missverstanden werden; das widerspräche dem Begriffe der Sittlichkeit; und das Problem der Wahrheit könnte alsdann gar nicht zur Entstehung kommen. Die sittliche Sorge sieht vielmehr in der Tatsache dieser natürlichen Entwickelung eine Bestätigung ihrer Forderung; die Wahrheit waltet in dieser Vorsorge der Natur für die Sittlichkeit. Der Begriff der Vorsehung in seiner universellen Bedeutung für die Harmonie der beiden Welten wird beglaubigt. Aber jetzt liegt der Schwerpunkt der Gottesidee schon ganz unverkennbar innerhalb des sittlichen Problems.

Die sittliche Sorge geht nicht minder auf die geschichtlichen Zeiten ein. Was wäre aus der Menschheit geworden, wenn sie insgesamt in den Perioden der Wildheit verblieben wäre? Die Frage richtet sich nicht minder ernst auf den Rest der Wildheit, den die Kulturepochen darstellen. Wie steht es um die unbedingte Forderung des sittlichen Ideals für die Weltalter der Kultur? Hat der Pessimismus Recht, dass das Leiden

Digitized by Google

schlechthin das Attribut des Daseins sei? Das Dasein sei ja eine Schuld; wie sollte nicht der Tod darauf stehen? So äussert Schopenhauer seine Frömmigkeit. Und also bleibt der Weisheit letzter Schluss bekanntlich die Abschaffung des Lebens. Es ist wahrhaft betrübend, wie solcher Abschaum einer verirrten, trostlosen Grübelei eine ganze Generation geistig und sittlich in Anspruch nehmen kann; wie man die theoretische Leerheit und Verödung aller geistigen Interessen und aller wissenschaftlichen Methodik in diesen Phantasien nicht bemerkt; vor Allem aber, wie der sittliche Geist sich dagegen nicht sträubt und empört, so dass von hier aus, wie von einem Blitze, die öde Steppe dieser Speculation grell beleuchtet wird.

Allem Pessimismus und allem Quietismus widerspricht die Idee Gottes. Es bleibt nicht dem Ungedanken des Zufalls überlassen, was aus dem Menschengeschlechte, aus der geistig sittlichen Kultur der Menschheit werden wird; es braucht aber auch nicht den Naturgesetzen selbst anheimgestellt zu werden; denn sie stehen nicht allein für das Sein. Das Sein ist nicht nur das Sein des Denkens, sondern auch das des Wollens. Und dieses Wollen ist das reine Wollen, das Wollen der Sittlichkeit. So besteht für das Sein eine doppelte Correlation, zum Denken und zum Wollen. Und die Einheit dieser ist die Wahrheit; ist Gott. Die Ewigkeit des Ideals ist nunmehr gesichert durch die Vorsehung Gottes in der Natur für die Sittlichkeit.

Wie in der Gesetzlichkeit der Natur an sich keine Gewähr für die Wirklichkeit liegt, die dem sittlichen Fortschritte entspricht, so erledigt sich in dieser Einsicht auch das alte Epikureische Vorurteil, welches in der von Extremen gepeitschten Verwirrung unseres Zeitalters wieder modern geworden ist; dass der Fortschritt der Naturwissenschaften selbst und allein den sittlichen Fortschritt vollbracht habe. Es ist nicht der religiöse Unglaube, in dem diese Ansicht ihre Wurzel hätte; sondern sie geht auf Buckle zurück, der vor einem halben Jahrhundert der Wortführer dieser neuen Art von Rationalismus wurde. Buckle lehrte, dass es überhaupt keinen theoretischen Fortschritt in der Moral gebe; dass es theoretische Fortschritte nur in den

Digitized by Google

Wissenschaften geben könne. Er leugnete also nicht sowohl die Religion, als vielmehr die Ethik.

Und das ist die schwere Gefahr, welche diese modernste anscheinend sonnenklare Aufklärung in sich birgt, dass sie in der Meinung, die Religion zu vernichten, zugleich die Ethik und alle Philosophie in Gefahr bringt. Es ist ja auch gar nicht zu verkennen, dass diese Absicht mitwirkt, weil der Gedanke gar nicht entstehen könnte in seiner Flachheit und Enge, wenn Verständniss und Ehrfurcht vor der Philosophie in solchen Köpfen vorhanden wäre. Wenn die Natur allein das Ideal nicht sichern kann, so kann es demgemäss auch nicht die Naturwissenschaft allein; obwohl das Ideal selbst auch ohne die Grundlage der Naturerkenntniss nicht errichtet werden könnte. Ein Gott allein vermöchte es nicht; wohl aber der Gott, welcher die Wahrheit ist; welcher die Harmonie der Naturerkenntniss und der sittlichen Erkenntniss bedeutet; dieser Gott der Wahrheit leistet diese Sicherung; keine Erkenntniss könnte es sonst.

So lässt es sich verstehen, dass man zu allen Zeiten Gott als die sittliche Urmacht gedacht hat; als die Macht und Kraft der Sittlichkeit. Indessen liegt in diesen Ausdrücken eine bedenkliche Zweideutigkeit. Eine Kraft ist eine Naturkraft. Und eine Macht ist eine Macht der Geschichte. Beide sind mediale Begriffe; sie wirken nach der positiven, wie nach der negativen Richtung. Diese beiden Arten der Einseitigkeit sind dem Begriffe Gottes entrückt. Wenn wir für den Optimismus des sittlichen Idealismus die Zuversicht auf die Idee Gottes richten, so ist das Problem der Theodicee damit gelöst. Der Begriff Gottes selbst enthält in sich die Theodicee. Alle Mängel und alle Uebel der Natur treten in die Oekonomie des göttlichen Planes der Wahrheit ein. Aber auch das Böse, das wir in der menschlichen Handlung erkennen müssen; vielmehr das der Handelnde selbst in seiner Handlung zu erkennen hat, es darf nur ein solcher Ausdruck der sittlichen Selbstbeurteilung sein. Es darf sich nicht über die Herzkammern des eigenen Gewissens hinaus erstrecken. In der Beurteilung aber, welche das sittliche Denken an der Geschichte, an ihren Ereignissen, ihren Helden und ihren Märtyrern zu üben und zu schärfen hat, darf niemals und nirgends das Böse das allein ausschlaggebende Prinzip werden. Wie ver-

Digitized by Google

krümmt und verdunkelt immer die Wege des Rechts und die Verwaltungen der Staaten sein mögen, niemals darf deswegen die Zuversicht wankend werden auf den ewigen Fortschritt und auf das Gelingen des Guten.

Besser als die Macht des Guten dürfte der Ausdruck der Sieg des Guten sein für diese praktische Bedeutung der Gottesidee. Die Macht des Guten könnte auch missverstanden werden als die Macht des Bösen. Der Manichäismus ist ein widersittliches Prinzip. Der messianische Gott ist im ausdrücklichen Gegensatze gegen den Doppelgott des Parsismus entstanden. Es gibt das Böse nicht. Es ist nur ein Begriff, der aus dem Begriffe der Freiheit hergeleitet wird. Eine Macht des Bösen gibt es nur im Mythos. Es ist die Herrschaft des Mythos, die sich in der Theologie und Metaphysik einer diabolischen göttlichen Macht fortsetzt. Der Sieg des Guten dagegen kann nicht zugleich auch als Sieg des Bösen gedacht werden; hier liegt der Widerspruch offen.

Der Sieg des Guten bedeutet die Sicherung des Guten gegenüber allen Zweifeln, Bedenken und Erfahrungen, die sich auf die natürlichen und geschichtlichen Unvollkommenheiten des menschlichen Daseins beziehen. Dennoch besteht das Ideal der Selbstvervollkommnung. Und diesem Ideale kann sich auf Seiten der Natur die Perfektibilität der Entwickelung nicht versagen. So fordert es die Wahrheit. Und also garantiert es Gott. Immer bleibt die Selbstvervollkommnung die reine selbständige Voraussetzung. So wenig die Natur in ihrer Entwickelung die Selbstvervollkommnung vollziehen kann, so wenig auch könnte es Gott; der vielmehr sie selbst voraussetzt. Aber dass die Selbstvervollkommnung Wirklichkeit auf Erden, Wirklichkeit in Recht und Staat werden kann, werden muss, diese Gewähr liegt in der Gottesidee.

Es sagen es alle Menschen unter dem himmlischen Tage, ein Jedes in seiner Sprache. Sollte man an unserer Sprache Etwas vermissen, wenn wir Gott eine Idee nennen, und zwar das Centrum aller Ideen, die Idee der Wahrheit?

In der Ethik gibt es Nichts als Begriffe und Gesetze; wie es übrigens auch in der Logik Nichts gibt ausser Begriffen und Gesetzen. Ist der Mensch etwa mehr als ein Begriff; als der Be-

Digitized by Google

griff des sittlichen Selbstbewusstseins? Und nur auf diesen Begriff bezieht sich der Charakter des Menschen als Person. Der Stoffwechsel kann ihm den nicht geben; Person wird er nur nach dem Musterbegriffe der juristischen Person. Wie könnte man daher hier es noch vermissen, dass Gott nicht als Person bezeichnet wird.

Person wird Gott im Mythos. Und die Religion bleibt im Bannkreis des Mythos, sofern sie den Begriff der Person auf das Wesen Gottes anwendet. Es wird darin die Grenze zwischen Mythos und Poesie fliessend. Innerhalb der Religionen ist es daher auch die tiefste Bewegung, die sich wiederholt in ihrer Geschichte, wenn der Anstoss sich regt und immer empfindlicher wird, den man am Anthropomorphismus nimmt. Und die Attributenlehre in der arabisch-islamischen und der arabisch-jüdischen Dogmatik und Philosophie der Religion bildet daher ein sehr interessantes Kapitel in der Geschichte der religiösen Aufklärung. Maimuni wird in dieser Beziehung zum Lehrer und Führer des Rationalismus. Cusa beruft sich auf ihn für die docta ignorantia; für die Beschränkung des Wissens von Gott auf diejenigen Attribute, welche ausschliesslich den Menschen, nämlich die Sittlichkeit betreffen. Die Attribute der Sittlichkeit aber bedürfen nicht der Hypostasierung in einer Person. Die Person wird durch Leben bestimmt. Und Maimuni wagt es, den Begriff des Lebens von dem Begriffe Gottes abzutrennen. So verfolgt schon das Mittelalter in wahrhafter Religiosität den Grundgedanken, dass Gott eine Idee sei.

Der Satz: Gott ist Geist hat nur darin ethischen Wert, dass er den Gedanken vorbereitet: Gott ist Idee. Person, Leben, Geist sind Attribute, die im Mythos ihre Wurzel haben; die der Ethik nicht zu Gute kommen. Der Begriff des Geistes selbst ist, wenn wir von seiner theologischen Bedeutung auch ganz absehen, schon deshalb zweideutig, weil er Natur und Ethik in sich vermischt. Alle Attribute aber sind vom Uebel, die nicht lediglich den harmonischen Zusammenhang von Logik und Ethik zum Ausdruck bringen; die nicht die Signatur sind, dass Gott der Gott der Wahrheit sein soll.

Dass man nur nicht meine, es handle sich bei dieser Abwehr nur um eine Frage der Theorie und der ethischen Methodik.

Digitized by Google

Die Methodik ist, wie es die echte Methodik überall ist, von unmittelbarem praktischen Werte. Die Person Gottes stellt ein Missverhältniss zu der Person des Menschen auf. Wenn Gott nicht als Idee der Wahrheit, sondern vielmehr als Person die Sicherung des Ideals vertritt, so wird der Grundbegriff der Selbstbestimmung und Selbstvervollkommnung dadurch zweifelhaft. Ich muss in meiner sittlichen Arbeit und in den einzelnen Schritten, in denen ich sie zu vollbringen strebe, gänzlich unabhängig und unbekümmert bleiben um die Frage des Erfolges. Nur für die Ewigkeit, die mein ist, darf es mich interessieren, ob meinem idealen Sein die Natur gerecht wird.

Gott, als Idee der Wahrheit, enthebt mich dieser Skepsis. Er lässt meine sittliche Erkenntniss nicht im Stiche; meine Erkenntniss; aber um meine Arbeit handelt es sich dabei gar nicht. Sie wird von dieser Skepsis nicht angekränkelt. So verhält es sich mit der Wahrheit. Wenn jedoch Gott als Person gedacht wird, so treten zwei verschiedene Begriffe von Person einander gegenüber; und so entsteht Unordnung und Zweideutigkeit in der Grundbedingung, welche ohne Zweifel die Selbstvervollkommnung bildet.

Nicht minder wichtig ist aber auch der andere Nachteil, der mit der Person verbunden ist, dass durch diesen Ausdruck der Religion und ihren Urkunden zum mindesten der Vorzug und das Uebergewicht erteilt wird gegenüber der Ethik. Es wird dadurch gerade wieder der Verdacht genährt, den die Idee der Wahrheit beseitigen soll: als ob es sich doch nur hier um graue Theorie handle, der die Sicherheit nimmermehr zufallen könne. So findet man sich in der Grundstimmung und in dem Grundgedanken der neuern Zeit zurecht, indem man den Unterschied der beiden Erkenntnissarten abplattet in den zwischen Wissen und Glauben. Und man wiegt sich förmlich in ein scheinbares Triumphgefühl hinein, dass es sich in allen diesen Fragen nicht um Wissen handle, sondern aber um Glauben.

Wenn es nur aber dabei bliebe, das Wissen der Religion in Glauben umzuwandeln, so möchte das einen guten Sinn behalten, sofern die Verinnerlichung der sittlichen Gedanken in der äusseren religiösen Form damit proclamiert wird. Aber

Digitized by Google

diese Grenze pflegt die Religion nicht einzuhalten; sondern sie reisst auch die Ethik in diesen Bereich des Glaubens hinein. Damit aber beginnt die Schädigung, welche die arglose Begünstigung des Glaubensbegriffs über die geistige Kultur bringt. Die Ethik soll nicht Wissen enthalten können; soll nicht ein notwendiges Glied des Systems der Philosophie sein müssen. Das ist die grosse Zweideutigkeit, die in dem Worte Glauben liegt.

Darin gewinnen wir den neuen methodischen Wert für den Gottesbegriff, als die Idee der Wahrheit. Gott ist jetzt ein Grundbegriff der Ethik. Auch an dem Scheine braucht man keinen Anstoss mehr zu nehmen, als ob er nur ein Anhängsel der Ethik wäre. Es kommt wahrlich bei den Prinzipien nicht auf ihre Reihenfolge an. Uebrigens aber sieht man, dass er schon im Anfange im Hintergrunde stand: bei dem Probleme des reinen Willens und beim Grundgesetze der Wahrheit. Er wird nur beim Abschluss der Grundbegriffe zur Formulierung gebracht, weil dies gerade für seine Bedeutung wichtig ist, dass die ausgebaute Ethik seine Voraussetzung bildet. So hängt er auf das genaueste mit der ganzen Methodik der Ethik zusammen.

Gott ist Idee, das will sagen: er ist volles, reines, tiefstes Problem des Wissens, der sittlichen Erkenntniss. Ausserhalb des Wissens aber gibt es kein Interesse des Geistes, kein Problem des Denkens. Unter keinem Ausdruck darf ein Ersatz angeboten werden für das Denken und für die Erkenntniss. Daher darf Gott auch nicht zu einem Inhalte des Glaubens werden, wenn dieser Glaube einen Unterschied vom Wissen bedeuten soll. Keine Vorsicht und keine Kritik des Wissens darf über die schwere Gefahr hinwegtäuschen, welche durch diesen Unterschied herbeigezogen wird.

Die Religion bildet jedoch nicht das einzige Hemmniss für die Aufnahme des Gottesbegriffs in die Ethik; sondern in der Philosophie selbst entstand von ihrem Anfang an ein solches, und es hat sich behauptet, nämlich im Pantheismus. Entstanden zwar ist der Pantheismus nicht als Gegensatz zum Theismus; vielmehr als Vorläufer desselben bei den Eleaten. Und die Schwerkraft des Gedankens lag in der Richtung des allgemeinen Idealismus. Das All ist das Sein. Das Denken ist das Sein. Also besteht Einheit und Identität zwischen dem Denken und

Digitized by Google

dem All. Und ebenso wird die Einheit als Gott gedacht, also ist Gott das All.

Später jedoch tritt der Begriff des Willens dem des Denkens zur Seite. Der Begriff des Geistes oder Gottes ist daher nicht allein mehr durch Vernunft und Denken zu bezeichnen; der Logos muss ebenso auch den Willen, als die göttliche Kraft, auszeichnen. So nuanciert sich der allgemeine Idealismus im Pantheismus zu einem absoluten Voluntarismus. Der Wille bleibt dem Denken nicht eingeordnet, geschweige untergeordnet; sondern der Wille wird als die allgemeinste Kraft des Seins zum Motiv des Pantheismus. Der Wille soll der Frage Ausdruck verleihen, welche als die tiefste erkannt wird: woher alles Sein? Der Wille sei die allgemeine Quelle. Wenn man nun aber zugestehen mag, nicht weiter fragen zu wollen, woher der Wille komme, so muss man doch seinem Begriffe zufolge fragen: wohin der Wille? Diese Frage wird aber nicht gestellt. Der Wille wird nicht als eine specifische Kraft der Sittlichkeit gedacht, sondern eben als Allvater; als das absolute Sein, das sein Ziel ebenso in sich hat, wie seinen Ursprung.

Die idealistische Form des Pantheismus scheint sich über diesen Dogmatismus der Metaphysik zu erheben. Es könnte sogar der Gedanke entstehen, dass sie idealistischer als die reine Ethik sei, indem sie nach dem Vorbilde des Deus humanatus der Christologie Gott und Mensch gleichsetzt. Erstlich erscheint die Vergeistigung des Menschen dadurch praeciser, weil universeller als durch die Ethisierung des Selbstbewusstseins. Dann aber auch wird die Idee Gottes nicht bloss methodologisch gesichert; sondern durch die höchste Form des Seins, im Geiste des Menschen objektiviert. Es ist schwer, alle die Zauber auch nur zu beschreiben, mit denen der Pantheismus zu allen Zeiten Geist und Gemüt der Menschheit bestrickt hat.

Auch das Gemüt wird nicht bloss dünkelhaft gehoben, wenn es seine Einheit mit der ganzen Natur fühlen kann. Es scheint, als ob sittliche Gefühle diesem Gedanken entströmen, welche von anderen Quellen her nicht geweckt werden könnten. Die Liebe zur Natur erzeugt die Liebe zur Creatur; so bewährt sich diese Alleinheit als ein Motiv der Sympathie und des Wohlwollens. Aber welchen Aufschwung gewinnt nun erst der Geist aus diesen

Digitized by Google

Gedanken, der daher einer der Leitgedanken der Kultur geworden ist. Was wär' ein Gott, der nur von Aussen stiesse. Ist Gott dagegen nicht verschieden vom All, so bin ich selbst, der ich im All enthalten bin, in Gott enthalten. Es kann keine Gedankenform geben, in welcher der Wert des Menschen mehr erhöht würde als durch diesen seinen Anteil an der Gottheit.

Was will denn alle Ethik, so sagt man, Höheres und Besseres lehren und erzielen als die Verewigung des Menschen; seine Erlösung von dem Erdenstaube; von dem Nichtigen und Vergänglichen aller selbstischen Natürlichkeit? Dieser tiefste Sinn der Ethik wird am mächtigsten, am klarsten, am schärfsten durch die Göttlichkeit des Menschen bezeichnet. Man verschmäht es nicht, sich hierbei auch auf die Religion zu berufen, obwohl dadurch in die Klarheit und Unzweideutigkeit des Gedankens Misstrauen geweckt wird, welches ohnehin durch den andern Umstand genährt wird, dass auch die Religion in den Schleichwegen ihrer Skepsis sich immerfort mit dem Pantheismus angefreundet hat. Aber alle diese Mahnungen, welche in der gesamten Geschichte der Religion, der Philosophie, der allgemeinen Literatur überreichlich erteilt werden, sind fruchtlos geblieben gegenüber den Reizen, mit denen der Gedanke, ein Teil der Gottheit zu sein, den Menschengeist umspielt. Für die Philosophen der Romantik lässt sich der Pantheismus als das Mittel nachweisen, mit dem sie die Herrschaft, welche das Dogma der Trinität seelisch über sie ausübte, abzuschwächen und zu idealisieren suchten.

Hat aber die Ethik dabei gewonnen? Nur in diesem Sinne dürfen wir die Frage stellen, ob die Idee Gottes dabei gewonnen hat. In der Identitätsphilosophie wird die Frage Gottes als die Frage des Seins und des Denkens gefasst. Was diese Philosophie für die letztere Frage getan; wie sie sie begründet und gelöst hat, das hat sie damit auch für die Frage Gottes getan. Schelling verfährt ja daher auch consequent in seiner persönlichen Entwickelung, dass er dem Mythos die volle Wahrheit an der Gotteslehre, an der Offenbarung Gottes zuerkennt. Aber auch Hegel lässt Gott in der dialektischen Bewegung sich erzeugen und sich manifestieren.

Digitized by Google

Nun sahen wir aber bereits, dass Hegel im Staate die Substanz der Sittlichkeit erkennt. Freilich unterscheidet er diesen Begriff des Staates von dem einzelnen Staate; aber es ist doch die Wirklichkeit des Staates, auf welche diese Substanz der Sittlichkeit angewiesen ist; und diese Wirklichkeit bedeutet nicht die Ewigkeit der Verwirklichung. Da kann man denn an dieser Consequenz des Staatsgötzentums merken, welche Zweideutigkeit in dem Pantheismus steckt, und durch ihn unbesieglich wird. Und bei Schelling steht das Problem der Freiheit zusammen mit dem vom Ursprung des Bösen. Dies ist auch der harte Punkt, an dem Weisse der Zeitgefahr erlag, indem er sein Wesen des Christentums, wie seine Aesthetik durch diese Macht des Bösen und des Hässlichen entstellte, und ihre guten Bahnen verrenkte.

Spinoza ist der Führer der neuern Zeit in dieser zweideutigen Richtung geworden. Alle Probleme der Religion, wie der Philosophie, schienen dadurch zu einer einheitlichen Lösung zu kommen. Leib und Seele, Materie und Geist, sie werden durch den einen Terminus des Modus bewältigt. Und wenn so die grössten Fragen des Seins mit einem Schlage lösbar werden, so ist es kein Wunder, dass die specielleren der Ethik demgemäss erledigt werden. Spinoza hat den Stoischen Begriff des Affektes zu einer Consequenz hinausgeführt, dass dadurch der alte Sokratische Leitgedanke von der Tugend als Wissen zu einer leeren Paradoxie wurde. Die Idee des Guten musste es sich gefallen lassen, in einen Affekt unterzutauchen; oder aber als ein Gedankending zu verschwinden.

Nun freilich sind die Verdienste nicht zu unterschätzen, welche dem göttlichen Naturalismus Spinozas für die religiöse Aufklärung und damit für die allgemeine geistige Kultur andauernd beiwohnen; aber man darf sie auch nicht überschätzen; man darf insbesondere auch die Mängel und inneren Schäden nicht übersehen, welche in ihm für die Ethik gelegen sind; und es ist sehr instruktiv, dass Spinoza gerade mit diesem Namen seine Lehre bezeichnet hat. Er hat damit ausgesprochen, wohin sein ganzes Denken hinzielte und hinstrebte; zugleich aber auch den Gedanken nahegelegt, als ob eine Spur des Zweifels in ihm zurückgeblieben wäre, ob diese seine Metaphysik in Wahrheit das ist, was sie eigentlich sein will. Er will die menschlichen

Digitized by Google

Handlungen beschreiben, als wären sie Linien, Flächen und Körper. *Die Ethik der Affekte wird ihm zu einer Mathematik der Affekte.* Oder sollte ihm etwa gar nicht der Gedanke aufgestiegen sein, dass es in der Mathematik immer mit rechten Dingen zugeht; schwerlich wohl aber in den menschlichen Handlungen und Affekten? Alle die Irrungen des menschlichen Denkens und die Verirrungen der menschlichen Affekte sollen nichtsdestoweniger den Ruhm Gottes bilden? Man begreift es, dass dieser harte Formalist der Identität auch an der Formel keinen Anstoss nahm, dass das *Recht mit der Macht identisch* sei.

Damit sind wir bei dem Punkte angelangt, an welchem neben aller Aufklärung die Bedrohung der reinen Sittlichkeit, welche der Pantheismus in seinem Programm enthält, für die Praxis erkennbar werden muss. Man kann dabei von dem allgemeinen Titel Gottes, den er sich aneignet, ganz absehen. Der Grundfehler ist die unterschiedslose Einheit, die er für das Denken und für das Sein setzt. *Die Identität ist richtig für die Logik; aber sie wird ein Fallstrick für die Ethik.* Es ist nicht richtig, und es bringt Unheil, zu sagen: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt.* Das ist falsch, nicht weil die Psychologie es nicht anerkennt; sondern weil es der Möglichkeit der Ethik widerspricht. Wäre dies der Fall, so wäre die Lehre vom Willen in der Tat identisch mit der Mathematik und der Logik; so gäbe es keine Ethik. Die Macht, die der Affekt allein und an sich zu gewinnen vermag, kann keine Ethik rechtfertigen.

Der Pantheismus ist eine tiefe Gefahr der reinen Ethik, für den Radicalismus ihrer Prinzipien und ihrer Tendenzen. Wenn die Ethik in Mathematik und Logik sich aufzulösen droht, so wird der Mathematik nicht bange. Und so braucht es auch der Logik nicht bange zu werden. Auch Religion und Theologie haben sich darein ergeben, diesen menschlichen Wahrheiten Nichts anzuhaben. Die Ethik allein ist es, die den Schaden davonträgt. Sie büsst ihre Sufficienz ein, die Rätsel des Daseins zu stellen und zu lösen. Sie muss ihre Eigenart und ihre Selbstständigkeit an die *Metaphysik* abgeben, welche den verlockendern Namen des Pantheismus annimmt.

Digitized by Google

So wird die Ethik einerseits naturalisiert und materialisiert, während sie andererseits dem Titel nach vergöttlicht wird. Es lässt sich sehr gut verstehen, dass der Pantheismus diejenigen Richtungen der Ethik befriedigt, welche sich doch immer nur in den Grenzen der religiösen Fragen halten; wie heftig sie immer den religiösen Lösungen widersprechen mögen. Diejenigen Richtungen dagegen, welche die Ethik im lebendigen Zusammenhange mit dem Naturrecht halten, pflegen weniger religiöse Freigeister; um so klarer und gesünder aber verfahren diese in dem Zusammenhange zwischen Naturrecht und natürlicher Teleologie. In diesem Zusammenhange übertrifft Leibniz und sein Zeitalter an gesunder und schöpferischer Auffassung der Ethik allen Spinozismus.

Der Pantheismus hat dagegen den aesthetischen Geist angeregt und befruchtet. So weit die deutsche Aufklärung aesthetisch ist, lässt es sich verstehen, dass sie für Spinoza Sympathie erfassen musste. Wie Plotin den Urquell alles Schönen in Gott setzte, so konnten unsere grossen Dichter in den kräftigen, jugendlichen Anfängen ihrer Entwickelung für Spinoza sich begeistern. Suchten sie doch in ihrer Kunst die Reinheit und Quintessenz alles geistigen Seins und Strebens. Nach einer solchen Einheit sehnten sie sich; in der Differenz meinten sie eine Hemmung ihrer aesthetischen Kraft zu empfinden. Diese Einheit ist das All des Seins, ist Gott. Und diese Einheit muss an allen Stoffen und mit allen ihren Mitteln das Ziel und der Inhalt alles künstlerischen Schaffens sein. So wurde der Pantheismus das Losungswort auch für die aesthetische Identitätsphilosophie Schellings In dieser aesthetischen Bedeutung des Pantheismus liegt nun aber eine neue Gefahr für die Ethik; und somit ein Zeichen von der Zugehörigkeit des Gottesbegriffs zur Ethik; nicht zur Logik und allgemeinen Metaphysik.

Wir sind schon andeutungsweise darauf eingegangen, wie bei den Engländern und daraufhin bei Herbart die Ethik auf Aesthetik zu gründen versucht wurde. Es geht uns jetzt nicht die Frage des Seins an, wie sie unter diesem Gesichtspunkte für das sittliche Sein lösbar wird. Jetzt interessiert uns nur die Frage, ob der Pantheismus, welcher die Sittlichkeit zu einer Abart des Schönen macht, ebenso wahrhaftig die Sittlichkeit befördert,

Digitized by Google

wie er die aesthetische Genialität beschwingen mag. Die Liebe zur Natur soll dadurch angeregt und entzündet werden. Und diese Liebe braucht nicht allein als ein aesthetisches Wohlgefallen gedacht zu werden; sondern sie kann sich auch ausbilden zu einem freudigen Wohlwollen gegen Tiere und Menschen. Gott erbarmt sich aller seiner Geschöpfe. Diese Art von Pantheismus hat sogar der Psalmendichter.

Es soll nicht bestritten werden, dass eine wohltätige Einwirkung auf die beschauliche Moral von dem aesthetischen Pantheismus ausgegangen sein wird; aber die Ethik darf es nicht bei der Beschaulichkeit bewenden lassen; sie muss sich zur Tat ermannen; sie darf vor keinem Schritte zurückschrecken, der ihre contemplative Ruhe stört. Der Friede, den die Lobredner des Pantheismus als so beseligend schildern, er gerade ist verräterisch. Nicht in der Einheit mit dem All hat der Mensch seinen Frieden zu suchen; sondern allein auf dem begrenzten Teile der Natur und Geschichte, der ihm beschieden ist. Und dennoch ist er nicht auf diesen Teil der Natur borniert; es gibt ein All, in dem er seine wahre Heimat suchen kann, suchen soll. Dieses All ist das Sein der Ewigkeit; die Sittlichkeit des Ideals. Es ist ein All für sich; es darf nicht in eins gesetzt werden, nicht identisch gemacht werden mit dem All der Natur. Aber es gibt eine Einheit für die beiden Arten des All. Diese höhere Einheit hat der Pantheismus nicht; er schliesst sie aus.

Die Gottesidee bildet jene Einheit eigener Art, die in der selbständigen Aufgabe besteht, Natur und Sittlichkeit zu vereinigen; so zu vereinigen, wie das Grundgesetz der Wahrheit dies fordert und zulässt. Diese Einheit hat die alte classische Platonische Bedeutung der Vereinigung (ἕνωσις), bei welcher die zu vereinigenden Begriffe in ihrer Differenz bestehen bleiben; die Vereinigung beschränkt sich auf eine Harmonisierung. Die Identität dagegen hat ausser dem logischen Urteil und dem Gesetze, dem dieses Urteil entspricht, keinen besondern eigenen Inhalt. Die Identität drückt ein abstraktes Verhältniss aus; nicht aber eine logische Handlung, in welcher dieses Verhältniss vollzogen wird.

Wenn Spinoza sagt, Ausdehnung und Denken seien zwei unter den unendlichen Attributen der Substanz, welche allesamt

Digitized by Google

eine jede für sich die Substanz in adaequater Weise ausdrücken, so wird hierdurch die göttliche Substanz identisch gemacht mit jedem dieser Attribute. Die Substanz hat keinen andern Inhalt als den, das Substrat zu bilden für die Attribute, welche allein den Inhalt der Substanz erschöpfen. Die Identität bedeutet demnach hier die Bestimmung der allgemeinen Fiktion der Substanz durch eines der unendlichen Attribute, welche, eines wie das andere, jene Fiktion realisieren. So erweist sich die Identität ebensosehr als eine Restriktion, wie als eine Ausbreitung der Substanz. Die Substanz ist, wie wir aus der Logik wissen, immer nur die Grundlage und Voraussetzung zu Verhältnissen. Der Pantheismus zieht die Verhältnisse in Attribute zusammen; und macht aus der Correlation die Identität. Sie bildet das Urteil: Gott ist nichts Anderes als Natur; und ebensosehr nichts Anderes als Sittlichkeit.

Wenn dagegen die Gottesidee die Einheit von Natur und Sittlichkeit bedeutet, so darf diese nicht nach pantheistischer Art mit der Identität verwechselt werden; sondern sie bedeutet diese Einheit vielmehr für Natur und Sittlichkeit als Vereinigung, als Harmonisierung von Natur und Sittlichkeit. Es darf kein Widerspruch zwischen Sittlichkeit und Natur offenbleiben; auch kein Widerspruch zwischen der Forderung und ihrer Erfüllbarkeit, wenn dieselbe von der andern Seite abhängt. Diese harmonisierende Einheit bildet einen eigenen Inhalt, den keine Identität besitzen kann; den Inhalt der Gottesidee.

Welchen Vorzug glaubt man denn eigentlich durch den Pantheismus für die Probleme der Natur und der Sittlichkeit zu gewinnen? Dass die Nivellierung des Unterschiedes zwischen Natur und Sittlichkeit weder methodisch, noch praktisch ein Vorteil ist, das dürfte uns klar geworden sein. Mithin kann sich der Vorzug, der so allgemein angenommen wird, nur auf die Transscendenz beziehen. Sobald der Gottesidee ein besonderer, eigener Inhalt zugesprochen wird, so meint man denselben nur in Form einer Person vorstellen zu können. Eine Person aber müsse eine einzelne Natur sein; und gegen solchen Supranaturalismus, dem die einzelne Natur unrettbar verfallen muss, könne allein die Identificierung Gottes mit der ganzen Natur schützen. Jetzt scheint doch wenigstens der Anthropomorphismus und der

Digitized by Google

Supranaturalismus gründlich überwunden. Wegen dieser Emancipation vom Mythos in der Religion wird der Pantheismus als eine Art von kritischer Philosophie angesehen; es wird aber nicht auf die Disposition geachtet, welche er den Problemen der Philosophie gegenüber einnimmt. Der Pantheismus ist Naturalismus; er resorbiert die Sittlichkeit in seiner Natur.

Die Transscendenz Gottes fassen wir hingegen in der Bedeutung des selbständigen Inhalts, der ihre Bedeutung ausmacht. Sie hat nicht ausserhalb der Natur irgend ein Dasein; sowenig die Idee überhaupt mit dem Begriffe des Daseins verknüpfbar ist. In Verhältniss gesetzt kann eine Idee werden zu dem Begriffe des Daseins; dann aber muss der Anspruch der Empfindung zu Worte kommen. Wo nach der Art des Problems von der Empfindung keine Rede sein kann, da darf auch das Dasein nicht in Frage kommen. Ausserhalb der Natur zu sein, dies hat dieselbe Bedeutung, wie ausserhalb der Sittlichkeit zu sein. Beides ist für den eigenen Inhalt der Gottesidee zu fordern.

Die Natur besteht in dem Inbegriffe ihrer Gesetze, welche in der Logik ihre Grundlage haben. Dabei ist Gott ganz ausser dem Spiel. Die Sittlichkeit besteht in dem Inbegriffe der ethischen Begriffe, deren Grundlegungen letztlich auf die logische Methodik zurückgehen. Auch da ist Gott nicht im Spiele. Zu beiden Arten von Erkenntnissen bildet er demgemäss eine Transscendenz. Sobald diese in irgend eine Art von Immanenz aufgehoben wird, so werden die beiden Glieder der Natur, wie der Sittlichkeit, dadurch in ihrer Eigenart verletzt. Die Immanenz ist ein illusorischer Vorzug. Die Transscendenz ist nur aus dem Gesichtspunkte des Mythos eine Gefahr. Sie ist vielmehr notwendig und förderlich, sofern sie die Eigenart einer Idee fixiert.

Diese methodische Bedeutung gewinnt demnach die Transscendenz Gottes. Weder mit der Natur, noch auch mit der Sittlichkeit darf Gott in Identität gesetzt werden. Er ist ein Prinzip, welches in der Natur an sich nicht enthalten ist. Wie ich im einzelnen Falle meiner Handlung nicht nach dem Erfolg derselben fragen darf, so könnte ich mir denken, dass ich auch dem Ideal der Ewigkeit gegenüber unbekümmert sein müsse um sein ewiges Gelingen. Angenommen, es gäbe nur Ethik; nicht zugleich Naturwissenschaft und Logik; und angenommen,

Digitized by Google

ich könnte auch alsdann eine methodische reine Ethik aufbauen, so würde ich in der Tat zu einer solchen Schlussfrage an das Ideal nicht berechtigt sein; ganz abgesehen davon, ob dieselbe alsdann auftauchen könnte. Dann würde in der Tat das Problem Gottes für die Ethik nicht vorhanden sein.

Dieses entsteht erst aus dem innern methodischen Zusammenhange der Ethik mit der Logik. Diesem gemäss kann die Ethik gar nicht beginnen, ohne das Grundgesetz der Wahrheit, welches diesen Zusammenhang feststellt, sich zur obersten Leitung gemacht zu haben. Es ist gleichsam der oberste Grundsatz aller ethischen Erkenntniss. Damit aber ist die Consequenz vorgezeichnet, welche beim Abschluss der ethischen Grundbegriffe gezogen werden muss. Würde diese Schlussfrage nicht zu einer befriedigenden Antwort kommen können, so würde nunmehr, da die Ethik auf der Logik beruht, da das Grundgesetz der Wahrheit diesen methodischen Zwang auf die Ethik ausübt, diese selbst in sich zusammenfallen. Denn welchen methodischen Wert hätte ein solches Lehrgebäude von Begriffen, wenn diesen die Anwendung nicht gesichert ist? Und der Zweifel der Anwendung geht hier nicht etwa ad calendas graecas; sondern er würde jeden Schritt stören dürfen, den der sittliche Fortschritt tut. Immer würde der Argwohn sich dazwischen schieben, ob solchem Schwunge des reinen Willens die Wirklichkeit sich nicht versagen werde.

Die Gottesidee stellt die innere methodische Uebereinstimmung her zwischen unserer Sittlichkeit und unserer Natur. Beide sind unser; die Gebilde, die Erzeugnisse unserer Grundlegungen. Und so ist auch die Harmonie unser, welche die Differenz zwischen Natur und Sittlichkeit zwar aufrecht erhält; aber dieselbe vor zwei irrtümlichen Auffassungen schützt: vor der Ansicht, dass Natur und Sittlichkeit einander entlegen seien; zwei verschiedene Welten, die kein Interesse, kein Problem, keine Methodik miteinander gemein haben; und ebenso vor der andern Ansicht, welche diese Differenz als einen Widerspruch darstellen; als ob zwischen der Sittlichkeit und der Natur, wie auch zwischen der Natur und der Sittlichkeit ein unausgleichbarer Gegensatz, ein unversöhnlicher Widerspruch bestände und bestehen müsste.

Nein, nur Differenz besteht zwischen Natur und Sittlichkeit; aber diese Differenz fordert ihre Harmonie; und sie findet sie in

Digitized by Google

der Idee Gottes. Jetzt ist zwar Gott transscendent, zur Natur, wie zur Sittlichkeit. Aber diese Transscendenz will nichts Anderes bedeuten, als dass kraft ihrer nunmehr die Natur nicht transscendent bleibt der Sittlichkeit, noch die Sittlichkeit der Natur. Das ist der Gewinn der Transscendenz Gottes, dass die Transscendenz zwischen Natur und Sittlichkeit aufgehoben wird; dass die Sittlichkeit zurückblicken darf auf die Natur; und dass sie dies nicht vergeblich tut. Ebenso ist dies der Gewinn, dass die Natur nicht verödet bleibt, weil verlassen von der Sittlichkeit; und dass ich nicht zur Aesthetik, geschweige zu aller Art psychologischen Gefühls meine Zuflucht nehmen muss, um einen Zusammenhang zwischen der Natur und der Sittlichkeit herzustellen. Die Gottesidee stellt diesen Zusammenhang fest. In den beiden Gliedern des Systems der Philosophie beruht dieser Zusammenhang, diese Einheit; nach ihrem Unterschiede von der Identität.

Digitized by Google

Zehntes Kapitel.

Der Begriff der Tugend.

Tugend ist einer der Ausdrücke, mit denen die griechische Ethik die Sittlichkeit bezeichnet. Dass es mehrere solcher Ausdrücke gab, kann nicht auffallen, da die verschiedenen Richtungen in der Lebensweise der Menschen und in der allgemeinen Kultur, welche alle auf das Problem der Sittlichkeit hinführen, es doch zugleich aus verschiedenen Gesichtspunkten darstellen. Das Ethos selbst, von dem die Ethik den Namen entnommen hat, stammt von der Sitte (ἔθος) ab; und wenn auch dieser Ursprung in der Praegnanz des Charakters abgeschliffen worden ist, so bildet erstlich dieser selbst einen dunkeln Punkt, der sich allenfalls dazu eignen mag, dass die Wissenschaft mit ihren tiefen Problemen nach ihm benannt wird; dann aber auch hat sich in dem Charakter trotz aller seiner Eigenart der Zusammenhang mit der Sitte, als dem Typus eines Geschlechtes und einer Stadt mit ihren Göttern und Gebräuchen, nicht bis auf den letzten Rest austilgen lassen. Daher ist das Ethos als Titel dieser Wissenschaft allgemein geworden; aber es ist nicht der Ausdruck geworden für den hauptsächlichen, geschweige überhaupt für den Inhalt der Sittlichkeit. Sie wäre dadurch auch in den Schein der Subjektivität gezogen worden; als ob sie lediglich in der Natur des Subjekts ihren Grund hätte.

Ein anderer Ausdruck, der ebenfalls der Volkssprache angehört, ist die Pflicht. Das Bindende (δέον) kommt bei den Dichtern vor. Jeder Befehl und jedes Gesetz ist eine solche

Digitized by Google

Bindung, wenngleich sie selbst aus der Willkür hervorgehen mag. Daraus entstehen eben die Conflikte, die zum Gedanken der Sittlichkeit gehören. Die Freiheit ist, wie wir schon darauf geachtet haben, kein elementarer Gedanke der beginnenden Kultur. Man muss der Sittlichkeit schon sicher sein, um in der Freiheit die Tendenz zu ihr zu erkennen, und sie deshalb zu fordern. Ursprünglich dagegen ahnt der Mensch in der Gebundenheit die Sittlichkeit.

Das Schicksal, die Götter, die Herrscher vermögen das Wunder zu vollbringen, dass ein einzelner mächtiger, starker Mensch und ganze Gruppen von Menschen einem Befehle gehorchen. Dieses Gehorchen fixiert in dem Gehör das Bewusstsein der Menschen nach einer bestimmten Richtung; er wird der Hörige. So kommen Gehorsam und Pflicht zusammen in der Bindung und Fixierung des Bewusstseins. Daher hat die Stoa den Begriff der Pflicht mit besonderer Vorliebe ausgebildet, indem sie ihn als ein Analogon der Naturnotwendigkeit, also als die Sittlichkeit selbst dachte. Kant dagegen hat die Pflicht seinem kritischen Idealismus gemäss aus dieser Erstarrung in eine Art von Naturgesetz wieder erlöst, indem er sie sogar zu einem Gefühle machte, zu einem Doppelgefühl. Man kennt die grosse, herrlich ausgesponnene Apostrophe an die Pflicht, „du erhabener, grosser Name“. Es sind jedoch aus dieser seiner Bevorzugung der Pflicht grosse Missverständnisse ihm entstanden; man hat die Pflicht als Müssen, nicht als Sollen verdächtigt. Man hat nicht beachtet, dass das Sittengesetz den reinen Willen bestimmt und erzeugt; dass der Pflicht dagegen nur für die Anwendung des Sittengesetzes auf den Menschen der Raum eröffnet ward. Die Pflicht wird so zum Grundbegriffe der angewandten Ethik.

Objektiv von vornherein wird die Sittlichkeit bezeichnet durch den Begriff des Guten. Freilich enthält das Gute die grösste Zweideutigkeit für den sittlichen Inhalt in sich, insofern sie auch das Gut bedeutet. Die Güter bilden die schwerste Collision zum Guten. Hier hat sich die grosse Kraft, die der Logik des Begriffes beiwohnt, am ersten bewiesen. Der Begriff fasst die Menge der Dinge, der Erscheinungsformen und der Merkmale in seiner Einheit zusammen. Indem Sokrates den Begriff

Digitized by Google

entdeckte, erkannte er dieses Geheimniss seiner Kraft, Einheit zu stiften. Er entdeckte den Begriff am Problem des Sittlichen; daher machte er das Gute zum Sittlichen. Er fasste das Problem des Sittlichen unter dem Terminus des Guten. Es gibt nur ein Gutes; die Einheit des Begriffs bewährte sich an der Einheit des Guten.

Dennoch ist Sokrates bei diesem Terminus nicht stehengeblieben; er muss seine Bedeutung doch nur vorzugsweise negativ gedacht haben, als Ablehnung des Eigenwerts der äusseren Güter des Lebens und der Menschenwelt. Wir waren schon anderwärts darauf geführt worden, dass Sokrates den Begriff der Eudämonie in den Mittelpunkt stellt, vermutlich gegen die Furcht vor den bösen Göttern und Dämonen, also in religiösem Optimismus. Aber es ist dadurch doch die Zweideutigkeit entstanden, als ob er das Gute mit der Glückseligkeit gleichsetzte.

Plato hat das Gute zu einem seiner eisernen Termini geschmiedet. Das Gute (τἀγαθόν) ist völlig gleichbedeutend mit der Idee des Guten. Jetzt kann die Meinung nicht mehr aufkommen, als ob ihm ein äusserer Wert innewohnte; es ist Idee; es ist die höchste der Ideen; nur in der Idee hat das Gute seinen einzigartigen Bestand. Es hängt mit dem Schicksal, welches die Weltgeschichte des Geistes für die Platonische Ideenlehre bildet, aufs engste zusammen, dass die Einheit des Guten alsbald wieder in die Mehrzahl der Güter zertrümmert wurde. Bei Aristoteles tummeln sich die äusseren Güter des Lebens und der Kultur zwar nicht, ohne ihren Entschuldigungszettel stets im Hintergrunde zu führen; doch aber mit einer gewissen Naivetät, welche der Sinn für Natur und Erfahrung mit sich bringt. Im Mittelalter lässt sich der wahrhaft religiöse Sinn daran prüfen, wie fügsam oder aber spröde sich diesem Eudaemonismus des Aristoteles gegenüber die sonstigen Anhänger verhalten.

Derjenige Ausspruch hingegen, mit welchem am unzweideutigsten die Sittlichkeit bezeichnet wurde, ist die Tugend. Auch sie ist in der Volkssprache vorhanden; und dies gerade könnte ebenso als ein Nachteil wie als ein Vorzug gelten. Der Nachteil ist unverkennbar; die Tugend (ἀρετή) ist die Mannhaftigkeit. Zwar wird dadurch der Wert des Mannes in seine Tugend gelegt; aber zugleich wird dadurch doch auch die Tugend ein-

Digitized by Google

geschränkt; nicht nur etwa gegenüber der Frau, sondern überhaupt auf die natürliche Erscheinung und die kraftvolle Tätigkeit des Mannes. Die Energie wir so zur Wurzel der Tugend. Nicht in der Richtung betrachten wir hier den bedenklichen Sinn des Wortes, dass dadurch auf die äussere Stärke und Kraft der Nachdruck gelegt würde; dies ist der ursprünglichen Naivetät eigen, und daher unverdächtig. Aber der schwerere Nachteil, mit dem das Wort behaftet ist, liegt gerade in der begrifflichen Ausbildung, der es unterzogen worden ist.

Schon Sokrates vollbringt seine ganze Kunst in der Schöpfung und Behandlung des Begriffs an dem der Tugend. Der Begriff ist Einheit. Die Tugend muss Eine sein; eine Vielzahl der Tugenden ist vom Uebel. Und die Tugend ist Wissen. Die Einheit des Wissens vollzieht sich in der Einheit der Tugend. An diesem Punkte kann man die grosse Selbständigkeit ermessen, die Plato über Sokrates hinaus in der Ethik gewann. Dieses Charakterzeichen der Tugend, die Einheit, welche sie unter den Geburtsadel des Begriffs brachte, hat Plato fortgelassen; wie sehr diesen Abfall von einem der grössten Stichworte des Sokratischen Schulprogramms man ihm auch verdacht haben mag. Die Tugend gilt nun nicht mehr als der centrale Ausdruck der Sittlichkeit. Sittlichkeit wird durch das Gute bezeichnet. Was bedeutet nun aber die Tugend?

Eine neue Schwierigkeit hat sich für den Begriff der Tugend eingestellt, nachdem ihre Gleichsetzung mit der Sittlichkeit überwunden war. Diese Gleichsetzung war eine schwere Gefahr; denn die Sittlichkeit war dadurch zwar vom Himmel auf die Erde versetzt; als der Kampf, das Kampfspiel und der Kampfpreis des Menschen hingestellt. Diese Subjektivierung war notwendig; aber sie durfte nicht allein stehen bleiben. Es musste die objektive Sittlichkeit Gegengewicht bleiben. Wie gross diese Gefahr ist, das lässt sich an den Nachwirkungen erkennen, welche die Eine Tugend auf die Tugenden, nachdem ihrer mehrere geworden waren, vererbt hat.

Die Eine Tugend war entstanden als die Tugend des Wissens. Wie sehr nun auch mit dem Wissen die Lehrbarkeit durch Sokrates verknüpft wurde und dabei die Uebung hinzugenommen wurde, so blieb doch die Innerlichkeit der Kern

Digitized by Google

der Tugend. Das Wissen blieb nicht in seiner theoretischen Praerogative; sondern es verblasste zur allgemeinen Wissentlichkeit. Diese aber wurde zum Charakter der Tugend gestempelt. In der Tugend offenbart sich nunmehr das Innere des Menschen. So wurde die Tugend mit demjenigen Ausdruck compliciert, den wir schon mehrfach berührten, und an dem wir Anstoss nehmen mussten, nämlich mit der Gesinnung. Die Tugend ist der Ausdruck der Gesinnung; sie ist die Tugend der Gesinnung.

Es geht uns jetzt die Frage nicht an, ob die Gesinnung der erschöpfende, der richtige Ausdruck für das Problem der Sittlichkeit ist. Jetzt entsteht uns nur die Frage, ob die Gesinnung der richtige Ausdruck für den Begriff der Tugend sein kann. Dagegen erhebt sich das entscheidende Bedenken, dass man für die Tugend mit der Gesinnung allein nicht auskommen kann; dass ihr die Aeusserung, die Betätigung zur Ergänzung gegeben werden muss. Sind das nun aber zwei Hälften, die zu einander passen? Ist etwa die Betätigung der untrügliche Ausdruck der Gesinnung? Die gerade entgegengesetzte Ansicht entspricht vielmehr der Hochschätzung, welche die Gesinnung da geniesst, wo sie auf den Schild gehoben wird. Die Tat kann gut scheinen, während die Gesinnung schlecht ist. Die Gesinnung kann gut sein, während die Tat mangelhaft bleibt. Indessen wird die Schwierigkeit noch grösser.

Zur Gesinnung muss nicht allein die Betätigung hinzutreten, sondern die Fertigkeit. Der Gedanke ist bei Aristoteles entstanden; und bei ihm gipfelt der Begriff, die Definition der Tugend in diesem schwer übersetzbaren Worte (ἕξις). Fertigkeit macht es gar zu äusserlich; wie auch die lateinische Uebersetzung durch Habitus das ganze tiefe Problem zu einer Sache der Gewohnheit macht. Während also durch die Gesinnung die Tugend in die Tiefe des Herzens versenkt wird, bringt sie die Fertigkeit in der Uebung der Gliedmassen. Und das Schlimmste ist, dass dadurch die Schwierigkeit noch nicht erschöpft ist.

Sie wird dadurch noch gesteigert, dass man das zweite Moment nicht etwa zu einer Nebensache machen darf, die man nicht in gleiche Bedeutung mit dem Hauptmomente der Gesinnung rücken dürfte; sondern dass der Begriff der Tugend durchaus nicht von der Betätigung, nicht einmal in jedem Sinne

Digitized by Google

von der Fertigkeit Abstand nehmen darf. Das ist die grösste Schwierigkeit, wie diese beiden einander scheinbar widersprechenden Momente in Einklang gebracht werden können. Denn auf keines derselben kann man verzichten wollen. Die Tugend muss ihre lebendige Wurzel in der Gesinnung haben und behalten. Und sie muss ebenso sehr durch die Handlungen sich bezeugen, welche durch die Beständigkeit, durch eine Art von Beharrung das Ansehen einer sittlichen Substantialität annehmen.

Das Problem entsteht demnach sogleich, wenn wir anstatt Betätigung Handlung sagen. Verträgt die Handlung ein Einvernehmen mit der Fertigkeit? Diese Frage führt uns auf einen neuen Inhalt und selbständigen Wert der Tugend. Die Handlung soll nicht stets von Neuem, wie aus einem verborgenen Urquell entspringen müssen; es widerspricht der Freiheit nicht, dass sie in einer gewissen Stetigkeit sich fortführt und sich erneuert. Man braucht nicht zu besorgen, dass die Handlung, indem sie sich nach einer solchen Stetigkeit reguliert, zu einer automatischen Bewegung würde. Es kommt nur darauf an, welcher Mittel sie sich bedient, um diese Stetigkeit zu erlangen und zu sichern. Diese Mittel für die Stetigkeit der sittlichen Handlung bilden den neuen Begriff der Tugend. Sie sind die Wegweiser, welche der reine Wille sich setzt, nicht um seinen Weg zu gehen und zu finden; denn dazu könnten die constitutiven Grundbegriffe der Sittlichkeit als ausreichende Orientierungen scheinen; aber um diesen Weg mit Sicherheit, mit Stetigkeit zu verfolgen, so dass die Selbstbestimmung nicht bei jedem Schritte ein harter Kampf werden muss; sondern wie aus dem Grunde der Selbsterhaltung sich ergeben kann.

Es stellt sich so ein genauer Unterschied zwischen dem Begriffe der Tugend und den anderen Begriffen heraus, durch welche die Sittlichkeit bezeichnet wird. Das Gute ist der Inhalt, als den wir das Selbstbewusstsein als das sittliche Selbstbewusstsein bestimmt haben. Die Tugend ist das Mittel, diesen Inhalt für jeden Schritt der Handlung als Muster vorzuhalten. Man sage nicht, die Bestimmungen, in denen wir die Begriffe der Freiheit und der Autonomie entfaltet haben, seien geeignet und zureichend zur Erhaltung dieses Selbstbewusstseins; denn sie

Digitized by Google

entfalten und erläutern nur den Begriff des Selbstbewusstseins; sie bieten jedoch an sich keineswegs die Mittel, um die Handlungen, welche diesen ihren Bestimmungen gemäss sich vollziehen, sicher und stetig unter diesen Direktiven zu erhalten.

Denken wir an das Beispiel der Selbstverantwortung. Gewiss ist es ein hellleuchtender Leitstern, der nicht in die Irre führen kann. Ebenso gewiss ist aber, dass ein Schwarm von Nebenlichtern beständig auftaucht, um den Weg zu verdunkeln, der durch jenen erhellt wird. Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben. So werden von allen Seiten Entschuldigungen zugeflüstert. Die Handlung bedarf einer Stütze, welche ihr die Richtung aufrechterhält gegenüber allen Versuchen, sie zu verschieben und zu verwirren. Es bedarf, wie man sieht, einer Vermittelung zwischen der Aufgabe der Handlung und dem einzelnen Schritte derselben; und zwar einer andern Art von Vermittelung, als welche in der Selbstbestimmung enthalten ist gegenüber der Selbstgesetzgebung. Es bedarf dieser Vermittelung, um der Handlung Stetigkeit zu verleihen.

Man sieht, dass auch der Begriff der Handlung durch den der Tugend erfüllt wird, indem die Tugend erst Stetigkeit der Handlung sichert. Von jeder Bestimmung der Freiheit des Willens und des Selbstbewusstseins kann man denken, dass sie allenfalls auf einen einzelnen Moment und auf eine einzelne Handlung zu beziehen wären. Man könnte denken, es würde das Unmögliche verlangt, wenn die Selbstbestimmung ausnahmslos in jeder Handlung siegreich sich durchführen sollte. So wenig denkt man mit allen diesen Bestimmungen an sich die Beständigkeit verbunden. Sie sind die Merkmale für den Begriff des Selbstbewusstseins; damit erschöpft sich ihre ethische Bedeutung.

Das Problem der Anwendung dagegen geht auf die Realisierung des Selbstbewusstseins vermittelst dieser Merkmale. Damit entsteht das Problem der Tugend. Jenes Merkmal leuchtet als das Ziel der Bahn; die Tugend soll einen Wegweiser bilden, der auf geradem Wege zu jenem Ziele sicher hinführt: der den Weg selbst in Stand hält, und gegen die Verrückungen und Verwirrungen ihn verwahrt, die von widersittlichen Einwendungen an ihm versucht werden. So ist es allerdings eine Fertigkeit, welche der Tugend zugemutet wird; aber eine solche,

Digitized by Google

welche der Gesinnung nicht fremdartig ist; welche vielmehr mit ihr sich verknüpft, welche die Stetigkeit der Handlung herbeiführt.

Es könnte scheinen, als ob die Tugend demnach mit der Pflicht zusammenfiele; denn diese bedeutet ja das Ständige, Unabänderliche. Indessen können wir von den Missdeutungen, welche Kant hinsichtlich seines Pflichtbegriffs erlitten hat, und sogar auch von dem Missverhältniss absehen, in welches er selbst sich dadurch versetzt hat, dass er Sittengesetz und Pflicht nicht in einer klaren Auseinandersetzung nach ihrem Unterschiede bestimmt hat. Es genügt schon, an die Unterscheidung der Stoiker von den unbedingten und den bedingten Pflichten zu erinnern, um es ausser Zweifel zu setzen, dass der Begriff der Tugend, wenn anders er den sichern Wegweiser für die Stetigkeit der Handlung bedeuten soll, keineswegs mit dem der Pflicht zusammenfallen kann. Die Pflicht macht Unterschiede; die Tugend soll eine gerade Linie beschreiben. Auch für sie kann es nach der alten Fabel einen Kreuzweg geben; aber nach jeder Richtung muss von einem solchen Scheidewege aus die Tugend einen geraden Weg führen.

Damit ist schon ausgesprochen, dass es Eine Tugend nicht geben kann; dass der Gedanke des Sokrates aus der doppelten Bedeutung zu verstehen ist, welche für ihn die Tugend hatte. Sie ist Sittlichkeit und als solche Wissen; und als solches Einheit; denn Wissen ist durch den Begriff bedingt; und der Begriff ist Einheit. Daneben bedeutet die Tugend auch Erlernung der Sittlichkeit; denn die Sittlichkeit, als Wissen, ist lehrbar. Und ebenso bedeutet die Tugend auch Uebung. In diesen Nebenbedeutungen muss die Vielheit sich für die Tugend geltend machen; und so hat Plato ein System der Tugenden entworfen. Und alle Sittenlehre der Religion, wie der natürlichen Moral, hat das Problem der Tugenden festgehalten; und in der Auswahl und Anordnung der Tugenden die Selbständigkeit der eigenen Richtung ausgeprägt.

Das Problem der Classification der Tugenden stellt sich für uns unter den Gesichtspunkt unserer ethischen Grundbegriffe. Sie fassen sich alle zusammen in dem Begriffe des sittlichen Selbstbewusstseins. Das Selbstbewusstsein aber ergeht

Digitized by Google

sich in zwei Richtungen: in der des Individuums und in der der Allheit. Beide Richtungen haben den gleichen Wert für die Erzeugung des Selbstbewusstseins; beide Richtungen müssen beschritten und eingehalten werden. Aber es sind doch eben zwei Richtungen; so wird es zu erwarten sein, dass für jede dieser beiden Hauptrichtungen des Willens und der Handlung zwei besondere Wegweiser aufzurichten sind.

Es kann ja wohl darüber die Besorgniss nicht bestehen, als ob jeder dieser Wegweiser nach einem besondern Ziele hinführen könnte; denn das Ziel ist nur Eines, nämlich das Selbstbewusstsein; der Wege aber, die zu diesem Ziele auf geradem Wege führen, muss es nicht nur mehrere geben; sondern es muss den beiden Richtungen im Begriffe des Selbstbewusstseins gemäss auch zwei Grundrichtungen zu diesem einen Ziele hin geben. Dies ergibt schon den ersten Einteilungsgrund für die Arten der Tugenden.

Der Begriff des Willens, als des reinen Willens, enthält eine analoge Doppelheit der Richtungen, insofern er in der Zusammenwirkung von Denken und Affekt besteht. Das reine Denken selbst enthält schon an und für sich wiederum eine doppelte Richtung in sich; denn es geht, und zwar im Willen selbst, nicht ausschliesslich auf die Sittlichkeit, sondern zugleich auf die Erkenntniss der Natur. Dieses Vorwiegen bald des Nebeninhalts, bald des Hauptinhalts lässt es schon unvermeidlich erscheinen, dass die Wege zeitweise sich teilen müssen. Die hauptsächliche Schwierigkeit aber bildet das Verhältniss des Denkens zum Affekt.

Wir haben uns bei der Erörterung dieses Verhältnisses darauf beschränkt, festzustellen, dass der Affekt nur als Motor, nicht als Faktor geschätzt werden darf. Er darf nicht selbst den Inhalt des Willens bilden; aber der Wille kann nicht entstehen, wenn das Denken, welches den Inhalt zu erzeugen hat, nicht durch ihn in diejenige Bewegung versetzt wird, welche mit dem Denken vereinigt Wille heisst. Das Denken hat selbst schon Bewegung in sich, nämlich Tendenz; sonst könnte es nicht mit dem Affekte vereinbar werden. Aber der Affekt besteht in einem Inbegriffe von Gefühlssuffixen; er gibt der Bewegung daher einen neuen, einen eigenen Bewegungsinhalt, der

Digitized by Google

in dem Impulse zum Ausdruck kommt. Der Affekt ist dadurch als das Mittel und Werkzeug ausgezeichnet, vermittelst dessen der Wille in der Handlung sich vollzieht.

Diese Bedeutung des Affekts, als des Mittels von Willen und Handlung, muss von Einfluss werden für die Classification der Tugenden, als der Mittel und Vermittelungen auf den Wegen, die der Wille zu wählen; die die Handlung zu beschreiten hat. Den stoischen Begriff der Apathie werden wir daher verwerfen müssen, wenn Pathos ungefähr dasselbe bedeutet, wie Affekt. Denn es kann keine Tugend ohne Affekt gedacht werden. Indessen könnte man diesen Satz der Stoa vielleicht dahin zu verstehen haben, dass der Inhalt der Tugend nicht durch den Affekt erzeugbar gedacht werden dürfe. Dann würde der Affekt nicht als Faktor, nur als Motor anerkannt. Immerhin bliebe der Begriff zweideutig und paradox.

Die grösste Schwierigkeit entsteht der Classification der Tugenden aus dem Gesichtspunkte des Affekts aber dadurch, dass der Affekt den Schein einer selbständigen Art und Richtung des Bewusstseins annimmt, welche einen eigenen Inhalt zur Erzeugung bringe, und daher den Anspruch erheben dürfe, eine reine Richtung des Bewusstseins zu bedeuten. Dieses Ansehen gewinnt der Affekt als das aesthetische Gefühl, als das Bewusstsein des aesthetischen Gefühls. Freilich scheint es zugleich, dass der Affekt damit aufhöre, Affekt zu sein, indem er zum Gefühle wird; indem er dem Gefühle einen andern Inhalt gibt, als welches es als Affekt hatte. Indessen bleibt es doch immer der Affekt, an dem diese Wandlung sich vollzieht. So wird dadurch der Grundgedanke erschüttert, dass der Affekt an sich den Inhalt des reinen Willens nicht bilden könne. Dadurch aber entsteht dem Problem der Classification der Tugenden die grosse Schwierigkeit, dass es etwa gar Tugenden von verschiedenem Grade zu unterscheiden unvermeidlich werden wird.

Wir waren schon öfter auf die Collision mit der Aesthetik gestossen. Hier wird sie besonders schwierig und unausweichlich. Wir müssen daher mit einigen Andeutungen auf die Art des aesthetischen Bewusstseins, als des Gefühls, eingehen. Wir wissen, das Gefühl ist immer nur ein Annex und Suffix zu einer bestimmten Stufe des Bewusstseins. Wir fassen

Digitized by Google

alle diese Suffixe in dem Affekt zusammen. Diejenige Richtung des Bewusstseins aber, welche den Inhalt des aesthetischen Bewusstseins erzeugt, erzeugt keinen andern Inhalt, als welchen das Gefühl bildet. Man wird sagen, dass den Inhalt des künstlerischen Bewusstseins receptiv, wie schöpferisch, doch vor Allem die Natur bilde. Das ist richtig; aber es bleibt doch dabei, dass das Gefühl allein zum Inhalte wird.

Man wird auch sagen, dass ebenso auch die Sittlichkeit den Inhalt des aesthetischen Bewusstseins bilden müsse; wir wollen als günstigsten Fall annehmen, dass man zu diesem richtigen Gedanken sich erhebe. Dennoch darf aus ihm nicht gefolgert werden, dass die Sittlichkeit den eigentlichen Inhalt bildete; das Gefühl allein bildet ihn. Jene Inhalte des Denkens und des Willens, die Natur und die Sittlichkeit, sie sind nicht die eigentlichen Inhalte, sondern nur die Stoffe, an und in denen der aesthetische Inhalt erzeugt wird; sie selbst, so gross und mächtig, so genau und energisch ihr Inhalt ist, werden dennoch mit aller ihrer Bestimmtheit schliesslich nur resorbiert; sie müssen es sich gefallen lassen, aufzugehen in den eigentlichen Inhalt des Gefühls, der das aesthetische Bewusstsein ausmacht und ausfüllt.

So hört denn hier das Gefühl auf, eine blosse Sammlung von relativen Anhängseln der Bewusstseinsstufen zu sein; es wird eine selbständige, eine reine Richtung des Bewusstseins. Dennoch aber ist es nicht ein Fehler der Terminologie, den Namen des Gefühls hier einzusetzen; denn die Verwandtschaft mit dem Affekte muss aufrechterhalten bleiben, weil es bei dieser Resorption des Inhalts aller denkbaren Art auf jene Innervation ankommt, die der Motivität und Impulsivität des Affekts entspricht; daher dann auch eine Collision mit ihm in Sicht kommt. Diese Frage hat uns hier, soweit sie die Aesthetik angeht, nicht zu interessieren; aber man erkennt die Schwierigkeit der Abgrenzung der reinen aesthetischen Richtung, als des Gefühls mit eigenem Inhalt, von dem Affekte, der keinen Inhalt hat. Und daran wird die Schwierigkeit erkennbar, welche das aesthetische Bewusstsein, so beglaubigt es als eine reine Richtung ist, für die Classification der Tugenden bilden muss, wenn anders diese auf der Mitwirkung des Affekts beruhen.

Digitized by Google

Wir haben uns hier nun nicht mit der Frage zu beschäftigen, ob und wie es dem aesthetischen Bewusstsein möglich wird, in ein Gefühl des Ich einzumünden, und somit eine Art des Selbstbewusstseins zu constituieren; während wir hier das Selbstbewusstsein als das der Sittlichkeit auszeichnen. Nicht diese etwaige Collision der Ethik mit der Aesthetik in Bezug auf den Inhalt des Bewusstseins soll hier zur Frage gemacht werden; sondern nur die Verwandlung des Affekts in einen Inhalt, wie die aesthetische Richtung des Bewusstseins sie unbestreitbar vollzieht, erregt hier unser Bedenken. Also kann der Affekt doch Inhalt enthalten; bestimmend für den Inhalt werden; diese Wendung bedroht die Reinheit des Willens. Und da die Tugend diese Reinheit stetig machen soll, dazu aber des Affektes nicht entraten darf, so wird dadurch das ganze Problem der Tugend in Frage gestellt.

Denn es ist gar zu verführerisch, die grosse Wirkung der Kunst auf den Affekt, wenngleich er hier in Gefühl umdefiniert wird, zu beziehen, und ihm zu verdanken. Man entzieht sich der Erwägung, dass in der Kunst eine ganz eigene und besondere reine Richtung des Bewusstseins sich vollziehe; dass zwar die Inhalte der Natur und der Sittlichkeit aufgesogen werden, dass aber darum doch ein eigener mächtiger Inhalt es ist, in und zu dem die Erregung sich aufbaut; dass es nicht schlechthin auf den Affekt dabei ankommen kann. Die aesthetische Eigenart pflegt vernachlässigt zu werden bei dieser Vergleichung der Wirkungen des Affekts; man hält sich einfach an die Tatsache, dass es unleugbar doch ein Affekt ist, an den der Zauber der Kunst gebunden ist. Also schliesst man daraus, dass es auch bei der Tugend gestattet sein dürfe, den Affekt zu benutzen; und zwar als Inhalt, nämlich als aesthetischen Affekt zu benutzen.

Damit entsteht der Ethik in dem Begriffe der Tugend die harte Collision mit der Aesthetik, die von Platon bereits für die Idee des Guten als verhängnissvoll erkannt wurde. Es ist aber nicht allein die Collision mit der Aesthetik, welche hierbei den Anstoss bildet; sondern in derselben Bahn bewegt sich, meistens ohne es zu wissen, geschweige es Wort haben zu wollen, auch die Religion. Und da diese es vorzugsweise mit der angewandten Ethik zu tun hat, so wirkt eine Begünstigung des

Digitized by Google

Affekts durch die Religion in der Frage der Tugend bedrohlich und schädigend auf die Ethik.

Seit die Aesthetik als ein selbständiges Problem der Philosophie entstand, hat man für sie ein Analogon zur Erkenntniss und zum Willen gesucht; man nannte es zuerst Vergnügen; alsbald aber griff man auf den alten Ausdruck von Lust und Unlust zurück; obwohl der Hedonismus von ihm hätte zurückschrecken dürfen. Es blieb aber eben nicht der Affekt von Lust und Unlust, der in der ganzen antiken Philosophie dafür herrschend war; sondern es wurde der neue Ausdruck des Gefühls dafür geschmiedet und eingesetzt. Nun erschien das Selbstische, das sonst in der Lust zudringlich hervortrat, verklärt und ausgemerzt; der Naturtrieb erschien idealisiert. Das mag für die Aesthetik berechtigt sein; für die Ethik dagegen, für den Begriff der Tugend kann es darum nur um so gefährlicher werden. Indessen ist die Schwierigkeit damit noch keineswegs vollständig bestimmt. Sie steigert sich noch dadurch, dass der Affekt bei der Kunst nicht lediglich in ein solches Gefühl übergeht, in welchem Natur und Sittlichkeit die einzigen Inhalte und also auch die einzigen Faktoren bilden; sondern der Affekt wirkt hierbei noch in einer eigenen Potenz mit, nämlich als der Naturtrieb der Liebe.

Das Gefühl des aesthetischen Bewusstseins ist nicht lediglich die sogenannte Lust, die in der Tat nur als Resultante gelten könnte, nicht aber als Faktor, oder wenigstens als Motor. Die Spontaneität, durch welche die Richtung des aesthetischen Bewusstseins angebahnt werden muss, ist die Liebe; und zwar in ihrer Naturbedeutung. Es kann dies hier nicht näher ausgeführt und begründet werden. Wir können es aber nicht ausser Betracht lassen, weil es für den Begriff der Tugend unumgänglicher Weise berücksichtigt werden muss. Für die Poesie und die Musik dürfte es nicht als eine befremdliche Neuigkeit erscheinen; aber auch die bildenden Künste sagen sich nicht innerlich von diesem treibenden Faktor los; die Baukunst baut zuerst das Haus als das Nest. Der Geschlechtstrieb muss nun aber selbst erst durch eine Art der Tugend gereinigt werden; er darf nicht zum Affekt der Tugend werden, wie er ein unverächtlicher Affekt der Kunst ist.

Digitized by Google

Vielleicht wird er auch für die Kunst nur in derjenigen Idealisierung zum mitwirkenden Affekte, welche ihm durch die entsprechende Tugend zu Teil wird. Diese Erwägung wird aber nicht angestellt; sondern man glaubt sich auf seine Wirksamkeit in der Kunst berufen zu können, um an seiner Reinheit nicht zweifeln zu müssen. So bildet der Naturtrieb der Liebe in seiner Idealisierung zum aesthetischen Affekte die grosse Gefahr für den Begriff der Tugend, dass als der Affekt, welcher für sie gefordert wird, der der Liebe eintritt. Zweifel dagegen kommen nicht auf; die Geschlechtsliebe tritt zurück, oder sie wird nach dem Vorbilde der Metaphysik des Willens als das gewaltigste, höchste und reinste Recht der Menschengattung der Unschuld gleichgesetzt; oder aber es werden nach dem Muster der aesthetischen Verklärung diejenigen Abschattungen der Geschlechtsliebe herangezogen, welche, wie die Freundschaft, die Vereinbarung mit der Tugend möglicher zu machen scheinen.

Dadurch aber wird die Schwierigkeit nur noch complicierter; denn jetzt entsteht die Complication einer aesthetischen Tugend; einer Tugend, welche in der Abdämpfung einer ursprünglich aesthetischen Kraft begründet ist. Ein solcher Affekt kann sich nicht zum Grundaffekt der Tugend eignen; in dem vielmehr das Selbstische des Naturtriebes durchaus nicht die Führung haben darf.

Wir wollen hier nur an die Verwickelungen erinnern, welche für Platon selbst das Problem des Eros von Anfang an gebildet hat; wie er vom Phaedrus bis zum Symposion damit ringt, bis er sich dazu entschliesst, den Knoten zu durchhauen, und die ganze Poesie aus dem Olymp der Ethik auszuweisen. Dabei werden die feinsten Idealisierungen und die zartesten Vergeistigungen an diesem Eros ausgedacht, wie sie nur unter den bedenklichen antiken Verzweigungen dieses Kultus möglich waren. Wird doch Sokrates zu einem Typus des Eros; Alcibiades, der Schöne, proclamiert den Hässlichen als diese neue Deutung des Gottes. So wird in diesem Silen der Contrast zwischen dem Eros und dem Apollokultus ausgeglichen; der Denker des Guten ist hässlich. Also ist das Gute nicht gleich dem Schönen. So hat sich die antike Ethik auch für das Problem der Tugend von der Liebe freigemacht.

Digitized by Google

Es ist nicht allein der Naturtrieb und die Selbstsucht in ihm, welche gegen die Liebe, als gegen die Affekt-Grundlage der Tugend, sprechen. Noch grössern Verdacht kann die Gunst erwecken, die mit ihr unauflöslich verbunden ist. Die Gunst ist ursprünglich auch die aesthetische Grazie; sie verhärtet sich aber bald im antiken Bewusstsein zum politischen Einfluss; und endlich wird aus der Huld dieser Gunst in der Religion die Gnade. Damit aber entsteht eine neue grosse Schwierigkeit für die Tauglichkeit der Liebe als Grundaffekt der Tugend.

Ein günstiger Umstand könnte zunächst für die Liebe zu sprechen scheinen, insofern sie nämlich doch nicht allein die Selbstsucht betätigt; sondern zugleich die Verbindung des Ich mit einem andern Wesen zum Ausdruck bringt. So wäre denn eine Analogie in der Liebe, als dem Affekte der Tugend, gegeben zu dem Grundproblem des sittlichen Selbstbewusstseins, welches ja in der Antinomie des Individuums und der Allheit besteht. Die Allheit pflegt man unter dem Namen der Gemeinschaft zu denken; und so scheint die Liebe die Leiter zu bilden, welche vom Ich zur Gemeinschaft führt. Welche passendere Art des Affekts könnte denkbar scheinen als diejenige ist, welche das ganze Problem, welches sich in alle Verzweigungen über die ganze Ethik hin erstreckt, schon in sich markiert?

So plausibel diese Erwägung zu sein scheint, so irreführend ist sie; so sehr ist sie dazu angetan, das eigentliche Problem des Selbstbewusstseins zu verflachen, zu vereiteln und zu verderben; und demgemäss den Begriff der Tugend wertlos und gegenstandslos zu machen. Wir kommen dabei wieder in die eigentliche Collision mit der Terminologie der Religion; denn die Religion hat die Liebe zu einem ihrer Grundbegriffe gemacht; und zwar, wie sich denken lässt, unter der Bevorzugung dieser Richtung auf den Andern; auf die Entselbstung, wie man bei günstigster Auffassung sie bezeichnen könnte. Dadurch aber gerade ist die Zweideutigkeit schlimmer geworden als bei der Aesthetik.

Die Gunst, welche die Liebe dem andern Ich zuwendet, ist eine Begünstigung dieses Ich vor andern Ich. Es ist unvermeidlich, wie sehr man auch dagegen predigen und dagegen sich wehren mag, dass Abstufungen in dem Affekte entstehen und wechseln. Man ist ja dadurch auf den cynischen Einfall ge-

Digitized by Google

kommen, die Nächstenliebe abzuschütteln, weil man es nicht bloss zugestehen, sondern zum Bekenntniss machen will, dass man die sogenannte eigene Rasse inniger zu lieben habe als fremde Nächsten. Es ist in der Tat eine sittliche Naivetät der Religion, die Tugend, die doch auch ihr der Weg zur Sittlichkeit, zur Frömmigkeit ist, auf Liebe zu gründen, und so die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen als die höchsten Gebote zu bezeichnen. Freilich wird diese Naivetät durch zwei Umstände verständlicher, nämlich durch einen sprachlichen, dann aber auch durch eine vorherrschende sittliche Ansicht.

Der sprachliche Umstand besteht darin, dass das hebräische Wort für Lieben einmal auch das Erkennen bedeutet, sodass dadurch dem Worte eine theoretische Ablenkung und eine Abmilderung des Naturtriebs zuteil wird. Ferner aber bedeutet das Wort zugleich die Freundschaft, sodass innerhalb der Willensrichtung selbst eine Ausdehnung und Abklärung an ihm sich darlegt. Andererseits aber ist es für gewisse Perioden des Mittelalters garnicht unmöglich, dass der positive Begriff der Liebe besondern Nachdruck erhalten hat durch den negativen, indem ja die Geschlechtsliebe zum Grundlaster und zur cardinalen Sünde (concupiscentia) wurde. Von einer naiven Stimmung gegenüber dem vornehmsten Gebote der Menschenliebe kann dagegen in dem Sturm, in der Leidenschaft der Selbstverblendung, in der allgemeinen Bewegung unter verkehrten Signalen, wie solche die Signatur jener Zeiten bildet, nicht füglich die Rede sein. Das Wort ist zum Stempel der Heuchelei geworden. Da ist es denn nur angemessen, dass die Ethik zwingende methodische Veranlassung hat, es zu entlassen.

Der schwerste Fehler in der Liebe, als Affekt, war darin gelegen, dass sie Begünstigung wird; dass sie eine Abschätzung und Abstufung in sich vollziehen muss; und zwar geht diese Differenzierung nicht vom Denken aus, sondern lediglich vom Affekte selbst. Nun hatten wir geglaubt, darin einen Vorteil in der Liebe zu erkennen, dass sie auf den Andern sich richtet, also nicht am Ich hängen bleibt. Es wird dadurch also unmittelbar eine Gemeinschaft gebildet zwischen diesen Beiden; und auf die Schlichtung der Antinomie zwischen dem Individuum und der Allheit, oder, wie man gewöhnlich sagt, der Gemeinschaft kommt

Digitized by Google

es ja für das ganze Problem der Ethik an; mithin müsse dieser Gesichtspunkt auch entscheidend sein für den Affekt der Tugend. Hier aber wird der Unterschied wieder einmal in aller Schärfe deutlich, der zwischen der Allheit und jener Gemeinschaft besteht.

Die Gemeinschaft ist Mehrheit; der Allheit gegenüber bedeutet sie daher nur eine Relativität, in der es auf die Glieder selbst garnicht ankommt, ausser sofern diese als negative Bedingungen vorhanden sein müssen. Daher ist die Gemeinschaft immer nur eine relative Gemeinschaft. Man hat neuerdings nicht Anstand genommen, die Gemeinschaft in ihrer Mehrzahl als Sondergemeinschaft zu bezeichnen. Damit ist das hölzerne Eisen übertroffen. Sonderung und Gemeinschaft in Ein Wort zusammengefügt; darin entlarvt sich der ethische Wert der Gemeinschaft. Gemeinschaft, aber selbsverständlicherweise in höflicher und gebührlicher und den Interessen entsprechender Absonderung. Sonderung, das ist die Hauptsache; divide et impera; aber, wer wird das in Zweifel ziehen, zum Zwecke einer in natürlichen Grenzen zu bildenden Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist ihrer logischen Natur nach relativ; sie ist dies auch als System.

Der relativen Gemeinschaft, wie sie durch die Sittlichkeit des Lebens und der Erfahrung in den Verbänden, welche der Hunger und die Liebe zusammenfügt, sich zu bilden und zu lösen pflegt, muss die Ethik ihr Grundprinzip der Allheit entgegenstellen. Die Allheit realisiert sich im Staate und in der Menschheit, als dem Staatenbunde. Alle Wege der Tugend müssen dahin führen; denn diese Allheit in ihren beiden concentrischen Kreisen ist das Eine Ziel. Demgemäss muss auch die zu suchende Affektgrundlage für den Begriff der Tugend, als des Wegweisers für den stetigen Gang der Sittlichkeit, verschieden sein von der Liebe, welche den Graden ihrer Abstufung zufolge relative Sondergemeinschaften herbeiführt und begünstigt.

Der zu suchende Affekt muss dagegen auf eine absolute Gemeinschaft, und nur auf diese sich richten, wie sie eben durch die Allheit bezeichnet ist. Wir verlangen einen Affekt, der ohne Ansehen der Person seine Pfeile aussendet; dem das

Digitized by Google

Menschenantlitz allein und als solches seine Reize enthüllt, und in gleicher Austeilung des Wärmegrades; wenn nicht gar vielmehr auf den Wärmegrad, als auf den Gradmesser der Liebe, verzichtet werden kann. Die Natur des Affektes soll darum doch nicht aufhören, wenn diese Art der Temperatur zurückgestellt wird; es kann dafür ein energischeres und sichereres Druckverhältniss eintreten.

Bevor wir nun aber diesen echten Affekt der Tugend zur Bestimmung zu bringen suchen, müssen wir für die Classification der Tugenden eine andere Erwägung hier erst eintreten lassen. Es scheint dies um so zweckmässiger an dieser Stelle schon zu geschehen, als ein hartes Bedenken über die ganze vorige Betrachtung sich gebreitet haben dürfte. Wieviel auch gegen den Grundaffekt der Liebe einzuwenden sein mag; und wie schreiend die Differenz empfunden werden mag, welche zwischen der Allheit und den Sondergemeinschaften klafft, so wird man doch sagen, dass man derselben schlechterdings nicht entbehren und sich nicht entschlagen könne. Was nützt es also, das umfassende strenge Prinzip aufzurichten, wenn dasselbe nicht eben die einzelnen Gemeinschaften in sich befassen, und durch sich beglaubigen soll. Die relativen Gemeinschaften sind unverächtlich, wie sehr sie auch dem Missbrauch ausgesetzt sein mögen. Ist nicht die Familie eine solche Sondergemeinschaft? Bildet nicht der Beruf und das Amt eine solche Gemeinschaft menschlicher Tätigkeiten, aus denen sich doch erst die Allheit des Staates zur Vereinigung bringen kann?

Die Sondergemeinschaft verdient nur dann scharfe Bekämpfung, wenn sie die erschöpfende Vertretung der Gemeinschaft zu sein sich anmasst; wenn sie sich an die Stelle der Allheit setzt; wenn sie gar keinen Blick für das Desiderat der Allheit hat. Dahingegen ist es keineswegs zu bestreiten; kann es vielmehr gar nicht bezweifelt werden, dass das sittliche Selbstbewusstsein auch an und in den relativen Gemeinschaften sich vollziehen muss; wenn diese nur, wie schon gesagt, concentrisch durch die Allheit gedeckt sind. Dann kann ein Widerspruch zwischen Gemeinschaft und Allheit nicht mehr entstehen; dann ist die Gemeinschaft der Allheit untergeordnet und unterworfen. Die unbedingte Unterwerfung ist erforderlich; es darf keine

Digitized by Google

Ausnahme der Allheit abgepresst werden; die Gemeinschaft wird unsittlich, sobald sie von der Allheit nicht gedeckt ist.

Man täusche sich auch nicht etwa damit, dass man die Gemeinschaft als das notwendige Mittel betrachtet, um das Ziel der Allheit zu erreichen; oder gar als die Entwickelungsstufe, welche das Ziel entstehen und erkennbar werden lasse. Auch das ist eine Herabsetzung der Allheit. Sie ist das wahrhafte Prinzip, welches dem sittlichen Denken, sofern es zur Reife kommt, durch sich selbst einleuchtet; nicht etwa erst durch jene zweideutigen Spuren, welche sich vielmehr in der Gemeinschaft erst entziffern lassen, wenn das wahre Ziel erkannt worden ist. Alle diese Abschwächungen der Differenz und ihres Wertes sind vom Uebel.

Dennoch aber ist es festzuhalten und durchzuführen, dass der Weg der Tugend auch auf die relativen Gemeinschaften hinführen muss. Daraus ergeben sich zwei Folgerungen für die Classification der Tugenden, von denen die eine die Grundlage des Affekts betrifft. Sie werde zuerst gezogen. Da die beiden Arten des Inhalts des Selbstbewusstseins, nämlich die Allheit und die Gemeinschaft, so grundverschieden sind, so müssen sie auch eine verschiedene Affektgrundlage haben. Die beiden Arten der Tugend sind, dem Unterschiede von Allheit und Gemeinschaft gemäss, als zwei Grade der Tugenden zu unterscheiden. Und während wir für die Tugenden ersten Grades die entsprechende Affektgrundlage noch suchen, haben wir sie für die Tugenden zweiten Grades bereits gefunden. Sie besteht in der Liebe, welche unvermeidlicherweise in Abstufungen sich ergeht, also Sondergemeinschaften bildet. Für diese Tugenden zweiten Grades bleibt der Affekt der Liebe vorbehalten.

Bevor wir nun aber endlich an die Bestimmung des Affekts für die Tugenden ersten Grades herangehen, müssen wir noch eine Betrachtung einschalten. Aristoteles hat die Tugend als das Mittlere zwischen zwei Extremen bezeichnet. Damit ist die Erfahrung zum Ausdruck gebracht, dass die Tugendwege mit einander selbst in Collision geraten, und dass es daher das Beste sei, einen Ausweg zu suchen, und einen Mittelweg einzuschlagen. Man muss sich nicht an die Beispiele vornehmlich halten, welche Aristoteles selbst dabei heranzieht.

Digitized by Google

Dabei könnte es freilich scheinen, als ob die Tugend der Mittelweg zwischen zwei Lastern wäre. Es ist jedoch nützlicher und zweckgemässer, bei den grossen Gedanken der Weltgeschichte zwischen den Zeilen zu lesen; dann verliert sich der selbstgefällige Schein der Trivialität an typischen Gedanken.

Unter den Tugenden selber ist Streit. Das ist die Tragödie des sittlichen Denkens; und für diese muss eine Katharsis gesucht werden. Es ist ein altes Wort: summum jus summa injuria. Das gilt nicht nur vom Rechte, sondern vielleicht auch von der Gerechtigkeit. Und die Weisheit, wird sie nicht zum Dünkel, wenn sie sich nicht ihrer Grenzen bewusst macht? Und ist etwa der Don Quixote nur eine Posse? Oder ist Aristophanes ein Possendichter, indem er die Tragödie unter die komische Maske einspannt? Plato hat auch hier den richtigen Weg gewiesen, indem er in der tiefen Nacht, als Alle dem Zechen erlegen und entschlummert waren, Sokrates es aussprechen lässt, dass der Tragiker allein auch der Dichter der Komödie sei.

Wie der Sang vom Tun und Leiden der Menschen sich in zwei Richtungen scheidet, so spalten sich auch die Wege der Tugend; die Wegweiser der Tugend. Es ist eine innere Collision, die jedoch so wenig einen Widerspruch und einen Streit bilden muss, als dies bei der Tragödie und der Komödie der Fall ist. Sie lassen sich vereinigen, wenn die Concentricität in der Allheit sie einigt.

Und nun gibt es ein besonders lehrreiches und aufschlussreiches Beispiel für den Widerstreit unter den Tugenden, welches schon bei Platon hervortritt, zu einer besondern Schwierigkeit aber bei Aristoteles sich ausbildet, insofern er zwischen den ethischen Tugenden (ἀρεταὶ ἠθικαί) und den Denktugenden (ἀρεταὶ διανοητικαί) unterscheidet. Worüber sollen wir uns mehr wundern? Dass er ethische Tugenden auszeichnet, als ob das nicht ein Pleonasmus wäre; oder darüber, dass er dianoëtische Tugenden aufstellt; als ob das Denken an sich eine sittliche Handlung wäre?

Man sieht, dass hier wiederum der überall hindurchgehende Unterschied zwischen dem Intellekt und dem Willen hervorbricht. Der Wille selbst war noch gar nicht als eine eigene Potenz eingerichtet; nichtsdestoweniger greift seine Bedeutung doch schon voraus. Und nun wird es bei einzelnen

Digitized by Google

Tugenden fraglich, wie man sie verstehen und übersetzen soll; ob man sie, wie die Weisheit und die Besonnenheit (φρόνησις) als eine ethische, oder als eine dianoetische Tugend zu betrachten habe. Auch hier ist eine innere Collision in den Grundkräften der Erkenntniss und des Willens zu beobachten; und der Gedanke, dass alle Tugend ein Mittelweg sei, erscheint hier als ein sehr verständlicher Ausweg.

Die Unterscheidung der Denktugend und der Willenstugend soll uns zu einer entsprechenden Unterscheidung an der Grundlage des Affektes führen. Wir wissen, dass wir den Affekt überhaupt als den Inbegriff sämtlicher Gefühlsannexe und Gefühlssuffixe definieren. Diese lassen sich nun aber, wenn wir von den Stufen der Empfindung absehen, nach den beiden Classen des Denkens und des Willens unterscheiden. Das Denken bildet eine grosse Gruppe für sich, und daher auch die zugehörigen Gefühlsannexe einen Complex für sich. Wenn aber aus den Gefühlen der Affekt entstehen soll, so darf die Gruppe der Denkgefühle nicht für sich allein bleiben; sondern sie muss sich mit der andern Gruppe verbinden. Diese andere Gruppe wird gebildet von den Bewegungs- und Begehrungsgefühlen aller Art. Auch diese dürfen nicht für sich allein bleiben; sondern sie müssen sich mit den Denkgefühlen verbinden, wenn sie zur Affektgrundlage des Willens sich ausgestalten sollen.

Wie sehr aber auch die Vereinigung beider Gefühlsarten unerlässlich ist, so ist es doch angängig, wie es unvermeidlich ist, dass die Präponderanz der einen vor der andern Art des Gefühlscomplexes wechselt. Bald werden die Denkgefühle, bald die Bewegungsgefühle das Uebergewicht haben. Dieser Verschiedenheit des Uebergewichts wird eine solche im Affekte entsprechen; und sie kann daher auch für die Affektgrundlage der Tugend massgebend werden.

In der Grundlage des Affektes für die Tugenden ersten Grades, welche auf die Allheit gehen, wird der Complex der Denkgefühle überwiegend sein; während der der Bewegungsgefühle das Uebergewicht haben wird in demjenigen Affekte, welcher die Grundlage bildet für die Tugenden zweiten Grades, welche auf die relativen Gemeinschaften gerichtet sind.

Digitized by Google

Wenn wir nun endlich zu der Bezeichnung dieses Grundaffekts der Tugenden *ersten* Grades schreiten, so wollen wir uns wiederum und von Neuem an dem Unterschiede zwischen der Allheit und der Gemeinschaft orientieren. In der Gemeinschaft werden die Glieder bestenfalls vorausgesetzt; sie sollten aber vielmehr durch sie erst gefunden, und als solche denkbar gemacht werden. Diesen erzeugenden Sinn für die Glieder erkennen wir in der Allheit des Staates. Die Liebe dagegen, welche auf die Gemeinschaft ausgeht, setzt die beiden Glieder, oder wieviele ihrer sein mögen, welche die relative Gemeinschaft einzugehen haben, immer schon voraus; und es gibt ein ganz unverkennbares Symptom dafür in dem Umstande, dass sie vom eigenen Individuum dabei ausgeht. Liesse sich nun in einem Affekte das sichere Symptom erkennen, dass er wenigstens von dem Andern ausgeht, auf den er sich bezieht, so könnte man darin eine Hinweisung auf die Allheit vermuten.

Man könnte versucht werden, in dem Affekte der *Scham* und der *Ehrfurcht* ein solches Symptom zu erkennen. Das griechische Wort (αἰδώς) lässt sich allenfalls durch die angegebenen Ausdrücke übersetzen; es ist jedoch viel reicher an zarten und tiefen Andeutungen. Immerhin richtet sich die Scham und die Ehrfurcht auf den Andern hin; reisst sich von den Fesseln und allem Blendwerk der Individualität los und stellt sich unter das Mass und unter den Spiegel des Andern. Es liesse sich Mancherlei dafür vorbringen; wir werden später darauf einzugehen haben; zu dem gesuchten Grundaffekte ist die Scham der Ehrfurcht dennoch nicht geeignet.

Wir errichten die Ethik auf dem *Zusammenhang mit dem Rechte*; diesem Zusammenhange muss vorzugsweise auch der Grundaffekt der Tugend entsprechen. *Wir finden den gesuchten Affekt in der Ehre.*

Die Ehre ist kein gebräuchlicher Terminus unter der wechselnden Anzahl der Affekte. Es scheint gegen ihre Bezeichnung als Affekt zu sprechen, dass sie nicht sowohl eine Tätigkeit ausdrückt, als vielmehr den Inhalt, in dem die Tätigkeit sich objektiviert hat. Aber diese Objektivierung sollte eher als ein Zeichen dafür gelten, dass sich die Ehre zum Affekte eignet; sie scheint die Tätigkeit und das Ziel in sich zu vereinigen. Das

Digitized by Google

Ziel und Objekt allein stellt die Ehre nicht dar; sondern immer zugleich den Trieb, der darauf hinstrebt. Warum sollte man nun nicht übrigens die Ehre ebenso auch als Ehren auffassen können, wie die Liebe als Lieben. Daran ist also kein ernstlicher Anstoss zu nehmen.

Vielmehr könnte man einen Vorzug der Ehre darin erkennen, dass Verbindungen mit anderen Affektworten von ihr üblich sind, wie Ehrliebe, Ehrsucht, Ehrgeiz. Diese Verbindungen sind jedoch durchaus verschieden von der Ehre selbst. Worin liegt der Unterschied? Die Antwort legitimiert die Ehre als Affekt der Tugend. Diese Composita der Ehre sind Untugenden. Bei ihnen nämlich wird die Ehre zurückgelenkt auf das Ich, von dem die Sucht ausgeht. Die Ehre dagegen ist immer unverwandt auf den Andern gerichtet. Das scheint der tiefere Grund dafür zu sein, dass sie ohne Verbindung mit einem Worte des Begehrens bezeichnet wird, wenn sie in ihrem Zusammenhange mit der Tugend gedacht wird.

Die Ehre hat ihren sittlichen Ursprung in der Sprache der Religion; daher ist sie nicht ganz ohne Beziehung mit der Ehrfurcht. Und diese Verbindung mit der Furcht unterscheidet die Tugend der Ehre von dem Ehrgeiz. Die Ehre ist ursprünglich die Ehre Gottes, die gewöhnlich unrichtig durch Herrlichkeit übersetzt wird. Von dieser Ansicht aus geht es weiter zum neutestamentlichen Begriffe der δόξα, in welcher die Ehre und die Herrlichkeit des Menschen in die überirdische Verklärung übergehen. Damit vollzieht sich die Uebertragung des Menschenwertes auf das Jenseits.

Wie die Ehre ein besserer Titel für Gott ist als die Herrlichkeit — sie verbindet sich in natürlicher Weise mit der Ehrfurcht —, so ist auch für den Menschen die Ehre, die später erst von der Ehre Gottes auf ihn übertragen wird, ein geeigneterer Ausdruck als die Würde; sie ist nüchterner, bescheidener, unzweideutiger; während die Würde von feierlicher Pose schwerlich zu trennen ist. Und dieser Unterschied führt zu dem hauptsächlichsten Vorzug der Ehre: sie ist ein juristischer Wert. Deshalb ist sie auch der Achtung vorzuziehen, die mehr ein rein geistiges Gefühl bedeutet; die von Kant sogar als Doppelgefühl charakterisiert worden ist. Die Ehre dagegen hat ihren

Digitized by Google

Namen vom Münzwert (aes). Sie wirkt mit der Unfehlbarkeit eines Naturzwangs; und diesen Zwang übt keine conventionelle Macht, keine Scheingrösse der Erfahrung und der Einbildung; nicht einmal irgend ein aesthetischer Reiz aus; sondern einzig und allein die menschliche Gestalt.

Wie die Münze gleichen Wert hat in Jedermanns Hand, so leuchtet auf dem Antlitz des Menschen die Ehre, als die Menschenehre. Und diese Menschenehre bedeutet die Gleichheit der Menschen in ihrem Berufe zur Sittlichkeit. So wird die Ehre zur Münze der Sittlichkeit; zur Prägung der Gleichheit. Die Ehre verbürgt die Gleichheit der Menschen zur Sittlichkeit. Gleichheit ist jedoch ein mathematischer Begriff; auf den Menschen angewendet, entstehen Zweideutigkeiten daraus, auf die man sich beruft, um den ethischen Begriff des Menschen von seinem politischen abzuscheiden. Die Ehre macht diese tendenziösen Unterschiede hinfällig. Das Wesen des Menschen ist seine Ehre; seine Menschenehre. In dieser Menschenehre sind die Menschen gleich. Der Kulturmensch wird zum Barbar, wenn er den Wilden nicht als Menschen behandelt. Der Ehre ist die politische Nutzanwendung eingeboren.

Wie die Ehre ein juristischer Begriff ist, so ist sie auch ein politischer Grundbegriff, ein politischer Affekt. Sie kann als der Affekt der politischen Tugend, der staatenbildenden Tugend bezeichnet werden. Es könnte scheinen, als ob die Ehre vorwiegend die Standesehre bedeutete, insofern sie für die Mitglieder dieses Standes die Gleichheit festlegt, so dass sie nur auf eine relative Gemeinschaft gerichtet wäre. Indessen bedeutet die Ehre hierin nur eine Metapher; eine historische Uebertragung; nicht eine menschheitliche Wurzel.

Die Ehre ist in allgemeiner politischer Bedeutung erst im Mittelalter entstanden; und zwar allerdings in den relativen Gemeinschaften des Rittertums und der Stände. Aber diese bilden ein Gegengewicht und eine Reaktion gegen die Kirche, welche nicht eine relative Gemeinschaft, sondern die Allheit bedeuten wollte. So darf der Ritter Falstaff, wie als Fachmann, über die Ehre sprechen. Der ideale Wert der Ehre, der ausserhalb des Rittertums liegt, leuchtet dagegen um so zwingender hervor. Auch in jenen Ständen empört sich der natürliche

Digitized by Google

Menschenwert gegen die Anmassung der Kirche, allein, ursprünglich und entscheidend den Werth des Menschen münzen zu können.

Die Ehre ist der Affekt der Tugend. Denn wenn Sittlichkeit das Wesen des Menschen ist, so macht sie dieses Wesen, diese Seele des Menschen mit unfehlbarer Sicherheit offenbar. Es gibt kein anderes Symbol, welches so unmittelbar entscheidend als Attribut der menschlichen Substanz gelten darf. Wenn die Tugend der Wegweiser zur stetigen Sittlichkeit ist, so ist die Ehre die Grundlage ihres echten Affektes. Denn wie die Liebe aus dem Ich quillt, so die Ehre aus dem Du. Und so kittet sie vermöge des Du das Wir.

Als der Affekt der Politik geht ihr Atem auch auf den Staatenbund der Menschheit. Es ist der Grundgedanke der Civilisation, dass jeder Stamm und jedes Volk für den Staat kultivierbar werde, um dem Bunde der Staaten zugehörig zu werden. Diese Berufung für die Menschheit ist die Ehre jedes Stammes. So wird auch der Todeskampf der Völker verständlich, den sie um die Ehre ihrer Selbständigkeit führen. Die Ehre ist das Gewissen der Politik.

Daher ist das Satyrspiel des Zweikampfs um die falschen Ehren eine so widerwärtige Frivolität. Ein Zerrbild der Ehre wird ausgespielt gegen die wirkliche Ehre, welche ein Menschenleben besitzt. Wem aber durch einen Andern die eigene Ehre in ihren Grundvesten erschüttert werden konnte, der macht selbst seine Ehre ungewiss, indem er sie dem Zauber des Gottesurteils preisgibt, bei dem der Mörder auch noch die Blutrache selbst zu übernehmen hat. Es handelt sich hier überhaupt um die elementare Form der Rache, welche das Widerspiel des Rechts, und damit der Sittlichkeit bildet.

Der Atavismus, den der Zweikampf dem modernen Rechtsstaate gegenüber bildet, ist ein Musterbeispiel für den Begriff der Ehre. Dass es sich um wahrhafte Ehre nicht handeln kann, wo der Mord gepflegt wird, der Todschlag und die Körperverletzung, deren Ausgang ungewiss ist, darüber kann kein Zweifel aufkommen. Wie ist es denn aber zu verstehen, dass eine solche Verhöhnung des Grundgebotes von Recht und Sittlichkeit sich erhalten kann? Verhöhnung muss es doch genannt werden, wenn man eine Ausnahme vom Mordverbot öffentlich anerkennt.

Digitized by Google

Das Gesetz wird hier nicht Krankheit, sondern Heuchelei. Wie ist dieser offenbare Anarchismus zu verstehen?

Wir haben es beachtet, dass die Ehre in dem Corporationsgeist des Mittelalters ein politischer Begriff geworden ist; und wir haben den Rückschlag gegen die angemasste Allheit der Kirche darin erkannt. Von vornherein war es immerhin eine falsche Ehre, die in dieser natürlichen Reaktion entstanden ist. Und diese falsche Ehre des Standes hat sich demzufolge auch auf das Individuum ebenso übertragen. Ohnehin entsteht sie dem Individuum, wie alles Laster und alle Falschheit. Es handelt sich in aller Sittlichkeit um das Selbstbewusstsein. Diese Einheit aller sittlichen Aufgaben sucht sich das Individuum in seiner Trägheit dem Ideal gegenüber bequem zu machen. Und wenn es nun richtig ist, dass der Affekt, der die Wegweiser zur Sittlichkeit, die Tugenden, zu beschwingen hat, die Ehre ist, so ist damit gegeben, dass die sittliche Trägheit sich vor Allem das Joch der Ehre erleichtern wird.

Anstatt sie an den Menschen, in dem Glühofen des Verkehrs zu erproben und zu erhärten, wobei der Widerschein hell und fest im eigenen Innern aufleuchten wird, sucht der Träge einen falschen Reflex zu gewinnen, indem er eine relative Gemeinschaft anstatt der wahren Allheit sich zum Spiegel macht. In der particularen Ansicht von sich selbst meint er ein ursprüngliches, echtes Bild seines Wesens zu gewinnen, um seine Ehre fixieren zu können. So entsteht die falsche Ehre; die Ehre der Eitelkeit, die ein falscher Reflex, ein falscher Schein ist; eine Vorspiegelung von einem künstlichen Innern aus, während die Allheit allein den echten Brennpunkt bilden kann. Diese Ehre der Einbildung ist beabsichtigte Selbsttäuschung; sie vereitelt und vernichtigt das Selbstbewusstsein.

Wenn nun in dem sittlich-rechtlichen Verkehre eine Collision eintritt, bei welcher über die Natur der Ehre ein Zweifel sich behaupten kann, ob es sich um die echte, oder um eine verkappte falsche Ehre handelt, so haben wir in dem Begriffe der Ehre, als dem Affekte der Tugend, und in dem Begriffe der Tugend, als dem Wegweiser zum stetigen Selbstbewusstsein, einen sichern Massstab für die Prüfung solcher Ehrenfragen. Bei der wahren Ehre liegt die Controlinstanz in der Allheit,

Digitized by Google

also im Rechte und im Staate. Ist der Conflikt hingegen von der Art, dass ich die Grundlagen des Rechts und des Staates verletzen, und da ich sie anderweit hochzuhalten habe, für diesen Fall daher sie heuchlerisch verhöhnen und auf das Faustrecht zurückgreifen muss, so ist unwiderleglich bewiesen, dass es nicht die wahre Ehre des sittlichen Selbstbewusstseins sein kann, welche auf dem Spiele steht. Darum aber ist die Unsitte des Zweikampfs so lehrreich für den Begriff der Ehre, dass sie, anstatt eine berechtigte Ausnahme zu sein, vielmehr durch ihren Widerspruch die Ansicht bestätigt, dass die Ehre das Gewissen des Rechts und des Staates ist; und dass Recht und Staat allein, die Repräsentanten der Allheit, den Affekt des sittlichen Selbstbewusstseins auf seinen Wegen zur Tugend bilden dürfen.

Es möge hier noch ein anderes Beispiel zur Ueberlegung kommen. Unter allen Angriffen auf die Ehre dürfte kaum einer tiefer und innerlicher den Angegriffenen verletzen als der Judenhass in seinen verschiedenen Formen und Nuancen. Shakespeare hat daher ja auch geglaubt, die Reaktion dagegen als einen weltgeschichtlichen Affekt verewigen zu dürfen. In der Tat, für einen Juden, der auf Grund geschichtlichen Verständnisses den Anteil kennt, und mit natürlicher Pietät würdigt, welchen der Gedanke des Prophetismus an der Erziehung des Menschengeschlechts hat, und in alle Ewigkeit haben wird; für ihn, als Kulturmenschen, kann es keinen tiefern Schmerz geben, als der durch den Undank gegen den ewigen Juden verübt wird. Würde das Vaterland in ähnlicher Weise verleumdet, so würde dieser Schmerz der gleiche werden. Hier handelt es sich nicht um die Ehre einer atavistischen Gemeinschaft, sondern um eine solche, welche als eine echte Vertretung der sittlichen Allheit sich fühlt; freilich, in wie weit diese durch die Religion vertreten werden kann. Es tritt unvermeidlich auch hier der Conflikt zwischen Religion und Ethik ein, insofern der Staat allein die Allheit zu vertreten hat, während die Religion in Rücksicht auf ihre angebliche Wahrheit Allheit bedeuten will. Indessen vermag der Staat doch auch nur dadurch die Allheit zu bedeuten, dass er concentrisch dem Staatenbunde der Menschheit eingeordnet ist. Das aber ist der Sinn der Religion der Propheten; und darauf beruht der Fortbestand des Judentums, dass es den Staatenbund

Digitized by Google

der Menschheit vorbereitet in der messianischen Idee der vereinigten Menschheit.

Es ist nicht die Anhänglichkeit an einen Stamm und an eine tausendjährige geschichtliche Besonderheit, welche das geschichtliche Rätsel von dem Fortbestande des Judentums zu erklären vermöchte; sondern es ist die Kraft der Ueberzeugung, dass eine Art von wahrhafter Allheit durch diese geschichtliche Idee vertreten wird. Aus dieser Allheit stammt die Ehre, die der Jude aus seiner Religion für sein Selbstbewusstsein schöpft. Und nun wird diese Ehre, eine wahrhafte Ehre, von demselben Blute, wie die Ehre des Vaterlandes, mit allen Mitteln und in allen Formen der Verkennung und der Abneigung angegriffen. Shakespeare hat in jenem Drama, das an der Grenze der Komödie liegt, mit einer der Komödie durchaus angemessenen Psychologie verfahren, indem er die Geschichte, welche von einem Christen berichtet wird, auf Shylock umdeutet, um nach der Weise des Mittelalters für die beleidigte Ehre die Rache eintreten zu lassen. Das aber ist nicht der Weg der Sittlichkeit. So würde die Ehre zu einem Reizmittel des Lasters. Das kann nicht die echte Ehre sein.

Das Selbstbewusstsein des Juden, diesen furchtbaren, unaufhörlichen, beinahe jeden Schritt seines bürgerlichen und geistigen Lebens begleitenden Angriffen gegenüber, hat die wahrhafte Ehre als Affekt zu suchen und zu behaupten. Der Staat allein kann sich als die Erziehungsanstalt bewähren, um die sittliche Differenz auszugleichen, welche allerdings in dem religiösen Bewusstsein zwischen Christentum und Judentum besteht, insofern das eine den Erfolg der Sittlichkeit von der Leitung und der Spendung Christi abhängig macht, das andere dagegen von dem einigen Gotte, der nicht zugleich Mensch ist. Der Staat allein kann für die sittliche gegenseitige Würdigung der Bekenner dieser beiden Religionen die Kenntniss, die Einsicht, die Unparteilichkeit, die Sympathie heranbilden, welche die Glieder des Staates in Eintracht verbinden muss.

Auf den Staat setzt der Jude daher auch seine Hoffnung, wo und wie immer er in seiner Ehre getroffen wird. In dem Staate erkennt er keinen Widerspruch gegen seine Religion, sondern vielmehr das Einvernehmen mit ihr. Denn seine Religion

Digitized by Google

hat nicht bloss den Staat verloren, sondern ihn aufgegeben; die Stifter seiner Religion, die Propheten, haben den Staat preisgegeben, um die Menschheit zu gewinnen. Der Staat aber, obzwar er des Vehikels der Nation sich bedienen darf und bedienen muss, um vermittelst der nationalen Einheit die Einheit des Staates zu begründen; der nationale Staat selbst darf keinen methodischen Widerspruch bilden gegen den Staatenbund der Menschheit. Hinter dem Rechte der einzelnen Staaten steht das Völkerrecht, und wahrlich nicht etwa in nebelgrauer Ferne, sondern als das Ideal des Rechts. Die wahre Ehre ist ihres Trostes gewiss in dem Selbstbewusstsein, welches von dem Ideal des Rechtes erfüllt ist.

Für alle Tugenden muss die Ehre sich als der Grundaffekt bewähren. Denn in allen Tugenden muss das Selbstbewusstsein das Ziel bilden; die Ehre aber ist die Ehre des Selbstbewusstseins. In jeder Handlung ist das Selbstbewusstsein die Parole; und der Staat allein erteilt die Parole für das Individuum. In der Orientierung auf den Staat ist daher die echte Ehre zu erkennen. Die Ehre ist demgemäss der Affekt für die Tugenden ersten Grades, welche auf die Allheit gerichtet sind. Die Ehre bedeutet immer: die Gleichheit der Menschheit ehren. Diesen Affekt der Ehre sollte man unter dem Ausdruck des Ehrgefühls verstehen. Auf diese Gleichheit orientiert die Liebe nicht. Aus dieser Gleichheit quillt eine Begeisterung, welche die Liebe aufwiegt.

Digitized by Google

Elftes Kapitel.

Die Wahrhaftigkeit.

Mit welcher Tugend wir anzufangen haben, das kann keinem Zweifel unterliegen. Unser oberster Grundsatz war von Anfang an das Grundgesetz der Wahrheit; und wir verstehen dasselbe als das der methodischen Uebereinstimmung zwischen der sittlichen und der Naturerkenntniss. Die Naturerkenntniss allein nennen wir nicht Wahrheit; ebenso wenig die sittliche Erkenntniss allein. Aber die sittliche Erkenntniss wird in der Naturerkenntniss begründet; das ist die Forderung der Wahrheit; und soweit sie befriedigt werden kann, ist die Vernunft im Besitze der Wahrheit. Diese Befriedigung stellt immer neue Probleme; daher bleibt der Besitz immer Streben. Aber das Streben geht vorwärts; es ist ihm kein Halt gesetzt; so behauptet sich im Streben selbst der Besitz.

Die Methodik der Erkenntniss, deren Uebereinstimmung die Wahrheit fordert und ausmacht, liegt in der Naturerkenntniss, als dem Prototyp der Logik. Der Satz der Identität bezeichnet gleichsam den Tugendwert des Denkens. Wie auch die Vorstellungen den Menschen durchschwirren, im Wachen beinahe, wie im Traume, sodass der Unterschied zwischen Traum und Wachen ein Problem werden kann, trotz alledem gibt es ein Denken und soll es ein Denken geben. Das Denken allein vermag dem Gedanken Dauer und Bestand zu geben. A ist A; und es bleibt A, wie oft es auch gedacht, vielmehr vorgestellt werden mag. Und wie fein auch die Aenderungen sein mögen, welche die Vorstellung an ihm anbringt, A bleibt A.

Digitized by Google

In diesem A unterscheidet sich der Begriff, als der Inhalt des Denkens, von den Gebilden der Vorstellung. Und in diesem Begriffe findet auch das Selbstbewusstsein, wie es gemeinhin psychologisch gefasst wird, allein erst seine Einheit und seinen Mittelpunkt. Der Begriff wird die Seele des Menschen, sofern sie in der Logik ihr Heil erkennt. Der Dualismus Descartes' wird aus der doppelten Richtung verständlich, in welche ihn seine beiden Grundbegriffe vorwärts und rückwärts treiben. Er sucht die Seele; und er sucht den Begriff. Er erkennt, dass er die Seele nur in dem Begriffe, nämlich in der Gewissheit der Erkenntniss, begründen kann. Das ist der eine Weg, der ihn von der Seele zur Mathematik führt. Nun will er aber auf demselben Wege auch die Seele wieder einholen. Das vermag er freilich nicht; aber zu verstehen ist es sehr wohl, wie er es denken, sich einleuchtend machen konnte, dass der Begriff selbst das Symbol der Seele sei. Es gibt kein ursprünglicheres, gültigeres Gepräge für die Seele des Menschen, nicht bloss des geistigen, sondern auch des sittlichen Menschen, als welches der Begriff bildet. In des Begriffes Identität geht ihm seine eigene Identität auf.

Und es ist das Selbstbewusstsein der Allheit, welches die Identität des Begriffs darlegt. Wie im Ich die zerstreuten Vorstellungen im Begriffe vereinigt werden, so werden auch die Menschen durch ihn von der Zerstreuung befreit, und vor ihr bewahrt. Sie lernen sich verstehen, und daher sich versammeln. Wie aus dem Tummelplatz der Vorstellungen die Einheit des Denkens in der Identität des Begriffs sich erzeugt, so lernen auch die Menschen auf Grund der Identität des Begriffs eine Einheitlichkeit in ihrer Verschiedenheit erkennen; und auf Grund dieser Identität wird der Unterschied zwischen der Einheit und der Verschiedenheit ausgleichbar durch die Allheit. Es ist die Einheit der Allheit, welche die Menschen auf Grund der Einheit des Denkens zu bilden vermögen; die Einheit des Selbstbewusstseins.

Aber auch aus dem Gesichtspunkte des Individuums wird die Identität für das Selbstbewusstsein, wie es gewöhnlich verstanden wird, wirksam. Wenn die Gedanken nur Vorstellungen blieben, so würde es gar nicht zu einem Bewusstsein des Selbst

Digitized by Google

kommen können. Denn das Selbst besteht nicht allein aus Vorstellungen, sondern ebenso sehr aus Strebungen. Ohne Identität des Denkens könnten aber auch die Strebungen nicht in einer Richtung erhalten werden; sie müssten in ein allgemeines Schwanken geraten. Und ebenso müsste es den Annexen zu allen diesen Stufen ergehen, als welche wir die Gefühle bezeichnet haben. Denn da die Gefühle den verschiedenen Stufen des sich bildenden Bewusstseins als ihre Ausläufer zugehören, diese aber keinen Halt bieten, weil sie selbst im Drehen sind, so können auch die Gefühle nicht zur Ruhe kommen; nicht sicher und stetig werden. Es könnte daher das Selbstbewusstsein gar nicht Problem werden; das Problem selbst hat die Möglichkeit des Denkens, als desjenigen des Begriffs, zur Voraussetzung.

So besteht denn ein offenbarer Zusammenhang zwischen Sokrates und dem Orakel von Delphi: erkenne Dich selbst (γνῶθι σαυτόν). Das Selbstbewusstsein ist Selbsterkenntniss. Und da die Tugend Wissen, Erkenntniss ist, so können wir diesen Satz für unsern Begriff der Tugend in Anspruch nehmen; es ist nicht notwendig, die Tugend im Sinne des Sokrates nur gleichbedeutend mit der Sittlichkeit zu fassen. Die Tugend ist Erkenntniss; die Erkenntniss aber hat zum vornehmsten Inhalte das Selbst. So ist die Tugend der Wegweiser zum Selbstbewusstsein. Und diese Tugend, dieser Wegweiser ist die Selbsterkenntniss. Nun wissen wir aber, dass die Erkenntniss des Selbstbewusstseins, als die der Sittlichkeit, das Grundgesetz der Wahrheit zur Voraussetzung hat, als der Uebereinstimmung zwischen der Naturerkenntniss und der Ethik. Diesem Grundgesetze, welches der sittlichen Erkenntniss zu Grunde liegt, muss daher auch entsprechend formuliert werden die erste Tugend. Sie ist die Wahrhaftigkeit.

Das Selbstbewusstsein ist Selbsterkenntniss. Dieser Satz bedeutet für die Tugend der Wahrhaftigkeit: nur in der Selbsterkenntniss besteht dein Selbst. Es ist eine falsche Moral, welche dir dein Selbst zum Geschenk machen will. Das Selbst kann vor dem Richterstuhle der Ethik niemals als ein Geschenk gelten; auch nicht aus der Hand der Götter. Es ist bezeichnend, dass dieser Ausdruck „Geschenk der Götter“ Schleiermacher entschlüpft ist, indem er die Sittlichkeit im letzten Grunde als ein

Digitized by Google

Werk der Gnade bezeichnete. Die Ethik kann nur eine solche Tugend anerkennen, welche nach dem Grundgesetze der Wahrheit orientiert ist, mithin auf der Erkenntniss beruht. Und die erste Tugend muss diejenige sein, welche auf diese Orientierung hinweist.

Wahrhaftigkeit bedeutet, in erster Linie und von Grund aus in der Erkenntniss das Heil zu suchen. Das Selbst ist nicht eine Seele, welche dir angeboren ist; es ist überhaupt keine Sache, kein Besitz; es ist der Ausdruck des allgemeinen sittlichen Problems. Und wenn die Tugend den Wegweiser bedeutet für die Stetigkeit der sittlichen Arbeit, so bezeichnet die Wahrhaftigkeit die Richtung auf die Erkenntniss, in deren Vollzug, in deren unaufhörlicher ernster Arbeit das Selbst sich vollzieht; so weit überhaupt es Wirklichkeit werden kann.

Wer sich nicht beständig zum Problem der Erkenntniss selbst macht, der hat, der gewinnt kein Selbstbewusstsein. Und wie das Selbstbewusstsein nicht ein reflexives Ich zum Inhalte hat, sondern die Allheit, so kann der Weg der Selbsterkenntniss, so kann die Tugend der Wahrhaftigkeit von dem Affekte der Ehre gespornt werden. Es ist immer das Allheitsverhältniss zu den Menschen, welches den Gegenstand der Selbsterkenntniss im letzten Grunde bildet. Der Wahrhaftigkeit kann es niemals an dem Antrieb der Ehre gebrechen.

Die Wahrhaftigkeit fordert für die Selbsterkenntniss beständige Selbstprüfung und Selbstcontrole. Dazu gehört echtes Denken, welches verschieden ist von phantastischem Grübeln. Die Erkenntniss bildet auch eine Differenz von der Aussprache. Wieviel das Aussprechen immer zur Erklärung des Gedankens beitragen mag, so macht der Inhalt doch hier einen wichtigen Unterschied. Es handelt sich bei dieser Erkenntniss nicht um eine Tatsache oder irgend ein theoretisches Faktum, sondern um das Problem des Selbst. Die Aussprache wendet sich an einen Andern. Wenn es sich dagegen um das Selbst handelt, so kommt es darauf an, sich in der Erkenntniss nicht abzulenken auf den Andern, an den die Mitteilung ergeht, sondern streng und genau in der Arbeit der Erkenntniss zu verharren. Daher widerstrebt die Wahrhaftigkeit, als die Wahrhaftigkeit der Selbsterkenntniss, dem Institut der Beichte, schon insofern diese die Mitteilung

Digitized by Google

an einen Andern voraussetzt; ganz abgesehen von den Folgen, die daran geknüpft werden, und die die Wahrhaftigkeit bedrohen. Die Wahrhaftigkeit fordert Einkehr in sich selbst, und Hinlenkung auf die Allheit; aber Abwendung von jedem Einzelnen. Der Einzelne darf nicht die Allheit zu repräsentieren scheinen, noch diese Vertretung auf sich nehmen.

Die Wahrhaftigkeit ist der Wegweiser der Erkenntniss für das Selbst. Kein Mensch darf an sich selbst glauben, in keinem Momente seines Lebens. Seine Erkenntniss muss es ihm zur Einsicht bringen, wenn seine Sittlichkeit es nicht fordern würde, dass er sich selbst doch immer nur ein Problem bleibt. Es wird die Aufgabe der Psychologie in unserem Sinne werden müssen, diese Selbsterkenntniss zu begründen für die umfassende Einheit des Bewusstseins, welche das Problem der Psychologie bildet. Hier gilt es, nur den Zusammenhang zwischen der sittlichen und der Naturerkenntniss für das Selbst festzustellen; dass man nicht glauben dürfe, auf anderm Grunde das Selbstbewusstsein zu errichten und zu befestigen als auf dem der Erkenntniss. Nur Erkenntniss ermöglicht; nur sie sichert Wahrhaftigkeit.

Indem Sokrates die Tugend als Wissen bestimmte, behauptete er zugleich ihre Lehrbarkeit. So wird das Problem der Erziehung zum Problem des Unterrichts; und der Unterricht wird die Grundlage der Erziehung. Wenn die Ethik nun aber die Wegweiser der Tugend aufzustellen hat, so kann es prinzipiell nicht zulässig sein, dass sie diese Arbeit in Gemeinschaft mit anderen Richtungen zu vollbringen hätte, welche nicht nach dem Grundgesetze der Wahrheit orientiert sind; welche daher die Wahrhaftigkeit in einer andern Bedeutung nur zur Tugend machen können. Es kommt hier aber etwa nicht auf den Namen der Unterscheidung zwischen ethischer Kultur, oder Moralunterricht und Religion an; sondern davon hängt Alles ab, ob die Wahrheit nach unserer Definition das Grundgesetz bildet. Der Unterricht in der Sittlichkeit muss demzufolge auf der Logik beruhen; dergestalt, dass die philosophische Einsicht das Ziel und die Grundlage bildet. Keine Ethik ohne Logik. Ausserhalb dieses Grundes gibt es keine Wahrhaftigkeit, weil keine Wahrheit.

Digitized by Google

Diesen weiten Horizont der sittlichen Kultur erschliesst die Tugend der Wahrhaftigkeit. Mit einem Blicke sehen wir, wie die Religion zurücktritt, trotz der grossen Leistungen, die sie der Sittlichkeit gebracht hat. Sie muss zurücktreten, weil ihr das Fundament der Erkenntniss und damit das der Wahrheit fehlt. Die philosophische Ethik allein hat Wahrheit, weil diese die Naturerkenntniss zu ihrem ersten Gliede hat, und damit die Logik. Sie allein kann daher auch Wahrhaftigkeit haben; zur Tugend machen. Auch eine Moralphilosophie, welche nicht von der Logik ihren Ausgang nähme, würde prinzipiell nicht besser stehen als die Religion.

Von hier aus ist auch der methodische Fehler in dem Gedanken Schillers von der aesthetischen Erziehung zur Sittlichkeit einfach und genau zu erkennen. Die Aesthetik kann nicht den Anfang des philosophischen Unterrichts bilden. Daher kann sie auch nicht den Grund der ethischen Erziehung bilden. Wenn es möglich wäre, dass die wahrhafte schöne Kunst die Gemüter der Menschen zu bessern vermöchte, so wäre es doch nur die Wirkung nach einem Vorbilde und einem Beispiel, welche dadurch zustande käme. Die Wahrhaftigkeit ist der Wegweiser, der vor Allem nach der Einen Richtung der Erkenntniss hinzeigt. Und wie man auch versprechen möge, dass man erst in anderer Richtung gehen, nachher aber zu dieser zurückkehren wolle, so ist der Weg der Tugend, sofern er in der Wahrhaftigkeit seinen Ausgang haben muss, unverbesserlich verfehlt; die richtige Orientierung hat man unwiederbringlich verloren. Die Logik kann nicht durch die Aesthetik ersetzt werden.

Die Wahrhaftigkeit fordert die theoretische Erkenntniss, als die Grundlage der sittlichen Erziehung. Dadurch allein wird die Ethik selbständig der Religion gegenüber. Man kann den Katechismus nicht ersetzen wollen durch eine Zusammenstellung von moralischen Axiomen; und wenn man sie noch so sehr dem Gemüte glaubhaft zu machen vermöchte.

Es ist aber auch gegen die Wahrhaftigkeit, den Katechismus durch einen notdürftigen Elementar-Unterricht zu ergänzen, mit dem man das Volk abspeist, während die verhältnissmässig

Digitized by Google

Wenigen, die an den Tischen des Staates sitzen, der höhern geistigen Kultur sich teilhaft machen dürfen. Dieser Unterschied in den Wegen der geistigen Bildung ist ein Unterschied in den Wegen der Sittlichkeit; sie sind verlassen von dem Wegweiser der Wahrhaftigkeit. Man hat eine zwiefache Wahrheit ausgeteilt; eine zwiefache Erkenntniss; wie könnte da die Wahrhaftigkeit einen einheitlichen Sinn haben? Was man dagegen vorbringen mag, muss unzulänglich bleiben. Entweder man führt es durch, was man behauptet, dass es nur Eine Sittlichkeit geben darf; oder man habe wenigstens den Mut der trägen Aufrichtigkeit, diesen Grundgedanken zu verleugnen. Es bleibt dann ja noch der himmelschreiende Hintergedanke, dass es ja nicht Eine Sittlichkeit zu geben brauche, wenn es nur Eine Religion gibt. Vor diesem Cynismus schützt jedoch der Gang der Kultur, wie langsam und eng immerhin seine Fortschritte scheinen.

Die Wahrhaftigkeit hebt daher auch den falschen Gegensatz auf, der zwischen der geistigen und der sittlichen Bildung und Erziehung gemacht wird. Der geistliche Stand muss verkümmern, wenn er auf diesem falschen Prinzip errichtet wird; und wenn die Glieder dieses Standes daran sich anklammern. Von dem Grunde der echten wissenschaftlichen Erkennntniss abgerissen, kann es die sittliche Erbauung nicht zu einer Befestigung von sittlichen Einsichten bringen; sondern nur Wallungen in eine wechselnde Bewegung versetzen. Auch die Reue und die Busse, welche auf diesem schnellen Wege erwirkt wird, liegt weit ab von derjenigen Wahrhaftigkeit, welche mit den Mitteln der Erkenntniss zu arbeiten hat. Aber auch der Mann selbst, der in diesem Dienste steht, darf nicht glauben, Wahrhaftigkeit pflanzen zu können, wenn er über den Unterschied von Glauben und Wissen frohlockt.

Es ist keineswegs Ueberhebung der Wissenschaft, sondern es ist vielmehr Anerkennung des Glaubens, der sittlichen Erkenntniss, wenn sie mit der Naturerkenntniss vereinbar gedacht; wenn sie auf demselben Grunde errichtet wird. Es darf keine aparte sittliche Bildung angestrebt werden, welche nicht im genauen methodischen Zusammenhange mit der geistigen Bildung stände. Es darf nicht gesagt werden, zur Wissenschaft seien nicht alle Menschen berufen; wohl aber zur Sittlichkeit. Die

Digitized by Google

Berufung zur Sittlichkeit kann nicht erfüllt werden, es sei denn auf Grund der wissenschaftlichen Einsicht. Wenn anders daher alle Menschen zur Sittlichkeit berufen sind, so sind sie alle zur Wissenschaft berufen. So fordert es die Wahrhaftigkeit.

Was könnte denn dagegen sprechen? Etwa dass die Menschen nicht die gleiche geistige Anlage haben? Daraus würde doch aber nicht gefolgert werden dürfen, dass Diejenigen ihre Kinder der geistigen Ausbildung zuführen dürfen, welche anstatt der Zeugnisse über die geistige Anlage materielle Ausweise zu bringen in der Lage sind. Uebrigens hat die Naturerkenntniss die Einsicht gesichert, dass die Anlagen, wofern sie erheblich ungünstig bei einem Teile der Menschen sein sollten, der allmählichen Verbesserung fähig sind, so dass die Differenzen vielleicht geringer werden könnten als diejenigen, welche zwischen dem Normalmenschen und dem Genie vorhanden sind. Diese Ausflucht von der Differenz der geistigen Anlagen dürfte eine Fabel geworden sein. Was bleibt sonst aber übrig?

Man muss auf die antike Naivetät zurückkommen, auf die Naivetät des Heidentums, wie sie Aristoteles enthüllt hat. Wenn man Maschinen hätte, so könnte man des Sklaven entbehren. So aber muss er als Maschine fungieren. So fordert es der Zweck der Kultur, aus dessen göttlichem Walten heraus Arbeit und Musse sich abzweigen. Die neuere Kultur hat die Maschinen errungen. Aber der Mensch ist zwar nicht Sklave geblieben, jedoch der geistigen Arbeit nicht teilhaft geworden.

Ein grosses Werk ist dem Protestantismus gelungen, dass er der Kirche und dem Kloster die Schule entrissen, und dem Staate sie übergeben hat. Die Wahrhaftigkeit hat damit ihren ersten Schritt getan. Es ist die Pflicht der Obrigkeit geworden, nicht allein für die Religion, die sittliche Bildung zu sorgen; sondern als der Grund der sittlichen Bildung wird damit die geistige anerkannt. Nun ist es aber nur die Folgerichtigkeit des Prinzips, welche die höhere Entwickelung der geistigen, der wissenschaftlichen Bildung fordert. Wenn es zugestanden ist, dass sittliche Bildung ohne die geistige nicht möglich ist, so darf dieses Zugeständniss nicht auf ein homöopathisches Mass beschränkt werden. Der höhern geistigen Ausbildung würde dann ja eine höhere sittliche entsprechen müssen. Welcher Umstand könnte

Digitized by Google

überhaupt aber den Gedanken aufrecht erhalten, dass die geistige Erziehung des Volks mit einem zwiefachen Masse besorgt werden dürfe?

Man sieht, der Unterschied zwischen der geistigen und der sittlichen Bildung ist kein ursprünglicher; er scheint erdacht, oder wenigstens dient er vortrefflich dazu, um einen andern Unterschied zu bemänteln; den Unterschied zwischen der geistigen und der materiellen Kultur. Auf diesen Unterschied kommt es an; und ob er zu Rechte besteht, das vor allem hat die Wahrhaftigkeit zu prüfen. Hier sieht man, wie die Ethik des reinen Willens, die Ethik des sittlichen Selbstbewusstseins Wege geht, welche diametral auseinandergehen von denen, welche die Sittenlehre der Erfahrung beschreitet. Die reine Ethik lässt sich nicht verblenden von den Prachtwerken der materiellen Kultur. Und sie braucht darum nicht in eine Rousseaustimmung zu verfallen; sie braucht darum auf die wirklichen Fortschritte und auf die fortschreitenden Errungenschaften der technischen Kultur nicht etwa einen verzweifelten Verzicht zu tun.

Aber ihre Zuversicht geht auf das Recht und auf den Staat; dass der Staat dahin das Recht zur Entwickelung bringen werde, so dass der Widerspruch zwischen der geistigen und der materiellen Kultur zur Ausgleichung und zur Versöhnung kommt; dass nicht die Einen an der Maschine ihre Lebenstätigkeit zu verbringen gezwungen werden, während Andere in der Lage sind, der geistigen, der wissenschaftlichen Arbeit obliegen zu können. Dieser Unterschied muss aufhören. Alle Menschen müssen zugleich der wissenschaftlichen Arbeit teilhaft werden. Die Wahrhaftigkeit fordert diese Entwickelung von der Allheit des Staates.

Wird man etwa sagen wollen, das sei utopistischer Idealismus? Wer das sagt, entsagt der Wahrhaftigkeit. Die Wahrhaftigkeit macht die Unterscheidung zu nichte, die Kant in der Formel gekennzeichnet hat: „das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.“ Hierin steckt der Unterschied, der zwischen der Autokratie der Erfahrung und der reinen Sittlichkeit besteht. Wie könnte man es auch nur aussprechen, dass es ja immer so gewesen sei, und daher immer so bleiben solle, wenn man auf den Wegweiser der Wahrhaftigkeit die Augen richtet?

Digitized by Google

Weiss man denn übrigens so ganz genau und sicher, dass gar keine Veränderung sich begeben hat? Weiss man nicht vielmehr, dass allezeit schwere Kämpfe sich abgespielt haben; und dass nur deshalb grundsätzliche Veränderungen ausgeblieben sind, weil die Gewalt sie verhindert hat; dass trotz alledem aber die Kämpfe nicht ohne allen Erfolg geblieben sind; sondern dass der Grenzstein, den die Gewalt gesetzt hat, immer ein klein wenig vorgerückt worden ist. Es ist nicht ein Ausdruck der Wahrhaftigkeit, die geschichtliche Consequenz zu ziehen, dass es immer so bleiben werde, wie es immer gewesen ist; denn ohne jeden innern Fortschritt ist die Geschichte keineswegs verlaufen.

Wenn die Wahrhaftigkeit den Gedanken des geschichtlichen Fortschritts geltend macht, so wehrt sie damit den Schein ab, als ob das Recht und der Staat nur der Macht dienten. Wie der Staat die Allheit repräsentiert, so wird die Wahrhaftigkeit zur Tugend der Allheit, indem sie die Idee des Rechtes und des Staates hochhält; an ihrer idealen Aufgabe nicht irre wird; und diese gegen alle Verunglimpfung des Pessimismus und des Anarchismus verteidigt. Nur diejenige Ethik, welche durch das Grundgesetz der Wahrheit mit der Logik verbunden ist, vermag dem Pessimismus Einhalt zu tun; und ebenso dem Anarchismus. Der Zusammenhang der Erkenntnisse bleibt die Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit ist in der Logik begründet; dieser Grund kann nicht ersetzt werden. Wo dieser Grund separiert, oder vernachlässigt wird, da wuchert die Phantasie mit ihren Einbildungen und Genieschwüngen, für die es keinen Zügel gibt; nicht in der Ethik, wenn für sie die Logik fehlt.

Man prüfe die Bücher, welche den Anschein von Philosophie und Metaphysik sich zu geben wagen; und welche unter dem Ansehen dieser weltgeschichtlichen Geistesrichtungen unwissenschaftliche Phantasieen und Sammlungen von mehr oder weniger geistreichen Reflexionen und Aperçus in die nach pikanten Reizen lüsterne Literatur des Tages und der Mode bringen; man prüfe sie daraufhin, ob die Wahrhaftigkeit diese Urteile leitet, welche über die grössten Probleme der Menschheit, über die Idee Gottes, über das Wesen und die Aufgabe des Menschen, über die Idee des Staates, über das Ziel der Weltgeschichte in jenen Büchern gefällt werden.

Digitized by Google

Die Wahrhaftigkeit fordert, dass über diese Probleme nur die strenge, methodische wissenschaftliche Forschung das öffentliche Wort nehmen darf. Es ist eine Verletzung der Wahrhaftigkeit, wenn man solchen Büchern Berechtigung zuerkennt, obwohl man einsieht, und zugesteht, dass es ihnen an philosophischer Gründlichkeit fehle. Wodurch könnte dieser Grundmangel ersetzbar werden? Etwa durch Poesie? Dies ist ein schwerer Irrtum, der ebenso verderblich für die Philosophie ist, wie für die Poesie. Echte Poesie, wie alle echte Kunst, steht in einem innerlichen geistigen Zusammenhange mit der Wissenschaft, mit der Philosophie. Je mächtiger die Poesie ist, desto genauer ist ihr Zusammenhang mit der Wissenschaft und der Philosophie.

Die Poesie ist niemals ein Ersatz für Wissenschaft und Philosophie; sondern sie ist immer eine Gipfelung, eine Durchdringung, vor Allem aber eine Aufsaugung ihres tiefsten Gehaltes; nicht etwa die Abschöpfung ihrer Schlagworte. Die falsche Metaphysik dieser Bücher, deren publicistische Macht darin beruht, dass sie an der Grenze von Philosophie, Poesie und rhapsodistischer Rhetorik flottieren, ist nur durch die Wahrhaftigkeit zu widerlegen. Die Tugend der Wahrhaftigkeit muss ausgeführt werden für das ganze weite Gebiet des öffentlichen Lebens und insbesondere des öffentlichen Bildungswesens; sie darf nicht, wie üblich, beschränkt werden auf das Mein und Dein. Sie ist der Wegweiser für die stetig fortschreitende Sittlichkeit der allgemeinen Kultur.

Die Wahrhaftigkeit ist daher in erster Linie die Tugend der Wissenschaft. Wahrlich, kein Ausdruck in dem Conflikt zwischen Glauben und Wissen ist ärgerlicher und widerwärtiger als der eitle Vorwurf, in der Wissenschaft verfahre man ja auch nicht voraussetzungslos. Dass die Grundsätze, welche die Voraussetzungen der wissenschaftlichen Forschung bilden, derselben Methodik entspringen, von der aus der oberste Grundsatz der Wahrheit sich erhebt, für diese Einsicht scheint auf jenem Standpunkte alle Disposition zu fehlen. Wahrheit ist für jenen Stundpunkt nur in einem Buche gegeben, welches der Menschengeist nicht selbst geschrieben haben dürfe. Wäre dies der Fall, so würde die Wahrheit hinfällig. Wenn jedoch das

Digitized by Google

eximierte Buch für die Sittlichkeit Wahrheit enthalten sollte, so fehlt ihm doch gänzlich die Naturerkenntniss und die Logik.

Muss es nicht aber als ein des menschlichen Geistes würdiges Problem eingesehen und anerkannt werden, dass zwischen der Logik und der Ethik Harmonie bestehe; und dass diese in den Voraussetzungen einer gemeinschaftlichen Methodik begründet werde? Daher darf man, ohne der Religion Unrecht zu tun, die Folgerung ziehen, dass sie, wenn sie selbst Wahrheit hätte, auf Wahrhaftigkeit doch verzichten müsste; wenn anders die Wahrhaftigkeit in der Erkenntniss wurzelt. Gerade die Voraussetzungen, welche die Wissenschaft selbst sich setzt, sind nicht etwa die Hemmnisse, sondern vielmehr die Hebel ihrer Wahrhaftigkeit. Jeden Schritt hat die Forschung zu prüfen, ob er in Uebereinstimmung steht mit den Grundlagen, auf denen das Lehrgebäude der Wissenschaft sich errichtet und sich ausbaut. Die Wahrhaftigkeit fordert die Controle der Forschung; und die Messung an den Grundlagen macht diese möglich.

Die Wahrhaftigkeit wird demzufolge aber auch zur Tugend der Philosophie; und zwar in dem Sinne, dass sie den Wegweiser bildet für die Wissenschaften in dem stetigen Gange sittlicher Arbeit, der in ihnen selbst sich vollzieht, und ohne welchen sie den Fortschritt der sittlichen Kultur nicht zu bewirken vermöchten. Die Wissenschaft selbst und die Kultur überhaupt zum Verständniss ihrer Voraussetzungen zu bringen, das ist die Aufgabe der Philosophie in allen ihren systematischen Gliedern. Der soeben betrachtete Vorwurf gegen die Wissenschaft müsste doch vielleicht das Licht des heutigen Tages scheuen, wenn die Einsicht unter den Forschern befestigt und verbreitet wäre, dass die Wissenschaft, als solche, nämlich um den Wert der Gewissheit zu erlangen, der Voraussetzungen bedarf; dass diese für die Naturerkenntniss in der Logik, für die Geisteswissenschaften zudem in der Ethik gelegen sind; gelegen sein müssen; von diesen Gliedern des philosophischen Systems ermittelt und formuliert und beleuchtet werden müssen.

Dieser methodische Zusammenhang zwischen der Philosophie und den Wissenschaften ist noch nicht zum Gemeingut der wissenschaftlichen Bildung geworden. Auf dieses noch

Digitized by Google

mangelhafte Verständniss zwischen Wissenschaft und Philosophie stützt sich der Glaube, wenn er der Wissenschaft Mangel an Voraussetzungslosigkeit vorhält, um ihr die Gewissheit abstreiten zu können. Die Wahrhaftigkeit bildet aber den Wegweiser auf die Philosophie für alle Art wissenschaftlicher Bildung und Forschung. Sie ist der Jungbrunnen der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit.

So hängt die Wahrhaftigkeit mit den Grundrichtungen der Weltanschauung zusammen. Der Kampf um Idealismus und Apriorismus oder Realismus und Empirismus ist im letzten Grunde eine Frage der Wahrhaftigkeit. Und nicht minder lässt sich auch durch sie der Kampf zwischen dem Spiritualismus, der sich den Schein des Idealismus anmasst, und dem methodischen Idealismus, sowie andrerseits dem empiristischen Idealismus am sichersten zur reinlichen Schlichtung bringen. Man kommt sonst immer leicht zu der bequemen Meinung, als ob es sich in diesen Fragen doch eigentlich nur um Wortstreitigkeiten der philosophischen Schulen drehte; und dass hierbei vielmehr die praktischen Fragen der allgemeinen Pädagogik für das Gleichgewicht der Kulturinteressen den Ausschlag zu geben hätten.

Dahingegen hat man den sittlichen Pulsschlag der geistigen Kultur an diesen Bewegungen zu fühlen. Der kritische Apriorismus und Idealismus wurzelt im griechischen Humanismus. In ihm hat auch die Mathematik ihre fruchtbare Quelle; die nicht auf diesem Grund und Boden versanden darf. Und sie ist die Wurzel des echten wissenschaftlichen Realismus. Der Platonismus ist der Quell, aus dem die Renaissance hervorgegangen ist; ohne ihn können wir uns keine Verjüngung der Kultur denken; ohne ihn muss die Kultur altersschwach werden und hinwelken. Es ist der unvergleichliche Vorzug des griechischen Humanismus, dass er nicht nur das Problem, sondern zugleich den Weg der Lösung desselben in der Harmonie von Wissenschaft und Ethik in ewigen Leistungen darstellt. Der Platonische Hellenismus ist das Vorbild der Wahrhaftigkeit des philosophierenden Geistes.

Der Apriorismus und Idealismus der Ethik bedeutet nichts Anderes als die philosophische Wahrhaftigkeit. Gewissheit möchte man doch vor Allem in diesen Fragen haben; so

Digitized by Google

dringlich, dass, wenn das Wissen sie nicht geben kann, man lieber nicht auf die Gewissheit, sondern auf das Wissen verzichtet. Das ist der Verstoss gegen die Wahrhaftigkeit. Gegen alle Beteuerungen und machtvollen Aufschwünge eines sittlichen Glaubens steht das schlichte, grosse Wort Platons: das Sichere der Grundlegung (τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως). Sie bildet die Devise der Wahrhaftigkeit; sie allein; alle anderen Aussprüche heiliger Ueberzeugungen, so mächtig sie das Herz bewegen, und den Geist selbst anregen und aufhellen; den Sinn für Wahrhaftigkeit stumpfen sie ab, und untergraben ihn. Rechenschaft geben (λόγον διδόναι), das ist das Mahnwort der Platonischen Ethik. Wie der Prophet an die Rechenschaft vor Gott gemahnt, so schärft Plato diesen Grundzug der Vernunft ein. Kein Denken der Vernunft ohne Rechenschaft. Der Logos bedeutet Vernunft und Rechenschaft; das Rechnen hat ihn zur Bedeutung der Vernunft gebracht.

Dieses Rechenschaftablegen ist das Seitenstück zur Grundlegung. Es ist die Probe zu dem Exempel, welches die Grundlegung instruiert. Die Grundlegung ist keine Vermutung und kein Vorurteil; sie kann nicht abgetrennt gedacht werden von der Rücksicht auf die genaueste Bewährung, der sie unterworfen ist. Daher ist der Idealismus, auch wo er nicht als leitendes Prinzip erkannt wird, nichtsdestoweniger in der wissenschaftlichen Forschung wirksam. Aber die Forschung darf nicht instinktiven Antrieben sich hingeben; auch wenn sie durch eine erfolgreiche Geschichte bestätigt sind; es kommen immer wieder neue Stellen, an denen es nicht weitergehen will; an denen Verwirrungen eintreten, wenn nicht das Steuerruder mit Sicherheit geführt wird.

Es ist in der sittlichen Kultur nicht anders bewandt als in der theoretischen; man täusche sich nicht mit der Meinung, dass die Sittlichkeit doch eigentlich für die menschliche Vernunft ein klares Problem wäre. Das ist der Irrtum der sogenannten Ethischen Kultur, den wir schon mehrfach berührt haben. So wenig man sich auf Autoritäten berufen darf, um die Sittlichkeit zu begründen, ebenso wenig darf man auch die angeblichen Wahrheiten des menschlichen Herzens als den Grund der sittlichen Erkenntniss ansehen.

Digitized by Google

Die Bedingtheiten der Natur und der Organisation sind ein schlechter Ersatz für die Bedingungen der idealistischen Grundlegung. Rechenschaft ablegen, und den Grund legen für eine klare, den Grund erhellende Rechenschaftsablage, das ist die Wahrhaftigkeit, welche der Platonismus begründet hat. Auf dem Platonismus beruht aller Wert und aller geschichtliche Fortschritt der Philosophie. In der Wahrhaftigkeit besteht die Bedeutung der Philosophie für die Moral, die von keiner andern Richtung ersetzt werden kann. Wer auf die Philosophie verzichtet, der verzichtet auf die Ethik. Und wer auf die Ethik verzichtet, der verzichtet auf die Wahrhaftigkeit in der Moral.

Wie sehr dieser Zug zur Wahrhaftigkeit das Wesen der Philosophie bildet, das kann man auch an dem grossen Beispiel des Aristoteles erkennen, der zwar keinen Sinn für den Idealismus hat, der aber doch in der gigantischen Weise seiner Architektur die Glieder jenes Systems in seinen Bau einfügt; und wenn sie auch nur zum Ornament herabsinken. Wir sind schon auf die Unterscheidung der dianoetischen und der ethischen Tugenden, die er macht, aufmerksam geworden. Es ist als ob er für die Anerkennung der Tugend sein ganzes Prinzip der Eudaemonie corrigieren wollte. Das Denken selbst, das reine Denken wird jetzt zur Tugend. Nicht die Glückseligkeit an sich ist der Preis der Tugend; sondern auf das Denken wird selbst die Glückseligkeit zurückgeführt. Auch der Gott des Aristoteles hat seine unvergleichliche Eudaemonie in dem Denken des Denkens (νόησις νοήσεως). Das Denken selbst ist der höchste und letzte Inhalt dieses Denkens; dieser Glückseligkeit.

Im Denken des Denkens erkennt man das Rudiment des Rechenschaftablegens. Das ist das Griechische in Aristoteles. Und aus ihm wird die Anhänglichkeit erklärlich, welche die Rationalisten des Mittelalters auch mit ihm verbündet; nicht allein mit Platon. Das Wort Gottes suchen sie daher mit Aristoteles in Uebereinstimmung zu bringen. Ist er doch ohnehin der grosse Führer im Beweisverfahren des Denkens. In dem Ringen nach Beweisen für ihre Dogmen rührt sich der Sinn nach Wahrhaftigkeit in ihnen. Sie wollen nicht allein glauben, was geschrieben steht; sondern sie wollen beweisen, weil sie sonst

Digitized by Google

sich von der Tugend der Wahrhaftigkeit verlassen fühlen. Wie irrig die Wege sein mögen, die sie daraufhin beschreiten, so muss man doch den Ausgang derselben von dem Wegweiser der Wahrhaftigkeit anerkennen.

Und darin besteht auch der dauernde Wert der systematischen Theologie, dass sie dieses Desiderat der Wahrhaftigkeit durch ihr Problem bezeugt. Mögen die Versuche noch so mangelhaft bleiben, welche sie in den verschiedenen Zeiten immer wieder neu aufnimmt, um sich mit der philosophischen Ethik auseinanderzusetzen, so darf es ihr doch nicht bestritten werden, dass sie die Tugend der Wahrhaftigkeit als den Wegweiser der allgemeinen Kultur grundsätzlich anerkennt; und dass sie darin einen Vorzug hat vor allen Bestrebungen, Sittlichkeit begründen zu wollen mit Ausschluss der Philosophie.

Die Tugend gilt uns als Wegweiser für den stetigen Fortschritt des Selbstbewusstseins. Das Selbstbewusstsein ist auf Selbsterkenntniss gegründet. Demgemäss haben wir bisher allen Nachdruck auf die Erkenntniss gelegt, um den Sinn der Wahrhaftigkeit zu begründen und auszuschöpfen. Andererseits wissen wir aber, dass das Selbstbewusstsein auf das des Staates orientiert werden muss. Es ist daher noch zu betrachten, was sich aus diesem Gesichtspunkte der Erkenntniss für den Grundbegriff des staatlichen Selbstbewusstseins ergibt. Wenn wir bisher die Wahrhaftigkeit als die Tugend der Wissenschaft, insbesondere als die der Philosophie erkannten, so wird sie sich nunmehr auch als die eminente politische Tugend zu erweisen haben.

Politik ist nicht die Diplomatik der Lüge und der Irreführung; der Uebervorteilung und der Gefährdung des Gegners; das mag für die Politik zutreffen, die für den Tag, und wenn es hoch kommt auf ein Jahrhundert hinausdenkt; nicht für die Zukunft des eigenen Volkes, geschweige für die der Menschheit Sorge trägt. Wir denken hier nur an diese; und wer möchte es in Abrede stellen, dass sie zum mindesten ihre mahnenden und drohenden Schlaglichter in diejenige Art der Politik wirft, welche von dem Conflikt der materiellen Interessen getrieben, geschwellt, und endlich lahmgelegt und abgetan wird? Auch fehlt es ja gerade für diese Frage nicht an optimistischen Symptomen für einen innern treibenden Zusammenhang zwischen Ethik und Politik.

Digitized by Google

Das Bildungswesen bildet den hauptsächlichen Gegenstand des innern Verwaltungsrechts, somit der Staatslehre. An keinem Punkte sieht man so klar in die Zukunft des Staates, wie an diesem. Die allgemeine Schulpflicht ist der Grundpfeiler des modernen Staates. Und obwohl sie, wie wir es erwogen haben, nur erst sehr unzureichend durchgeführt ist, so ist damit doch der Zusammenhang zwischen der Sittlichkeit und der Wissenschaft durch den Staat anerkannt. Es ist vielleicht dies das wichtigste, das centrale Moment im Begriffe des protestantischen Staates. Nicht die Kirche hat für die Schule, für die methodische Ausbildung des Geistes zu sorgen, sondern der Staat selbst. Wenn auch noch nicht die Consequenz gezogen ist, dass nur er selbst diese Sorge tragen kann; dass er selbst die Mitwirkung dabei keinem andern Organe anvertrauen darf, so ist das Prinzip doch festgestellt: dass die Kirche selbst und allein für die Ausbildung des Geistes die Verantwortung nicht tragen darf.

Es ist ein harter Schlag für sie; denn die Tendenz und ihre Tragweite ist unverkennbar. Es handelt sich nicht um das sachliche Interesse des Unterrichts und des Wissens seinem Stoffe nach dabei, sondern um die Methodik. Wenn man aber der Kirche bestreitet, für die richtige Methodik des Unterrichts das Verständniss zu haben — und es kann kein Zweifel sein, dass es dieses Misstrauen ist, welches die Kirche trifft, — so ist damit zugleich gegen alle selbständige religiöse Sittlichkeit, welche doch die eigentliche Domäne der Kirche bilden soll, der grundsätzliche Verdacht festgelegt. Denn wenn Sittlichkeit schulpflichtige Erkenntniss sein soll, so muss sie im Zusammenhange mit der allgemeinen Erkenntniss angestrebt werden. Und wenn die allgemeine Erkenntniss dem Interesse der Kirche entrückt wird, so erhält dadurch unweigerlich auch die Sittlichkeit ein ausserkirchliches Centrum.

Die Religion und die Wissenschaft hätten lange weiter im Streit liegen können, wenn nicht der Staat gegen die Kirche aufgetreten wäre, und die Pflicht der Wissenschaft in der allgemeinen Schulpflicht auf sich genommen hätte. Luthers Sendschreiben an die Ratsherren ist daher ein Notschrei der Wahrhaftigkeit; daher von eigenem Werte, auch wenn man dabei von dem

Digitized by Google

religiösen Probleme der Reformation absehen könnte. Die Schule ist die Sache der Obrigkeit; die Sache des Staates. *Nur der Staat kann für die Wahrhaftigkeit sorgen*, das ist der delikate Sinn dieses neuen Programms, welches auch heutzutage selbst in den freiheitlichen Lagern noch nicht klar und sicher begriffen wird. Als ob es irgend ein Moment der Freiheit geben könnte, welches die rückhaltlose Durchführung dieses Centrums des protestantischen Staatsbegriffes in Frage stellen könnte. Besser Sistierung des Wissens, wenn die Notlage dies eine Zeit lang unvermeidlich machen sollte, als die Fortdauer eines Unterrichts auf krankhafter Grundlage.

Die Bildung des Geistes kann nur verwaltet werden als die Bildung der Wahrhaftigkeit. Die Wahrhaftigkeit aber fordert die innerliche, als einzigen Stolz und Trost festgehaltene Einsicht von der alleinigen Wahrheit, welche in der Uebereinstimmung von Logik und Ethik besteht. Es genügt nicht, mit diesem unliebsamen Faktum schiedlich friedlich sich abzufinden; damit ist der Wahrhaftigkeit nicht gedient; damit wird ihr nur vorsichtig ausgewichen. Indem der Staat die Verwaltung der Schule übernimmt, begründet er erst eigentlich seine Souveränität. Und wo die Kirche eine Souveränität neben dem Staate behauptet, da bestreitet sie mehr oder weniger ausdrücklich die selbständige Sittlichkeit des Staates. *Bei der Frage um die Souveränität des Staates handelt es sich um die Sittlichkeit des Staates.*

Die Ausübung der Religion darf der Staat den Kirchen und Gemeinden überlassen; und je mehr er dies tut, desto klarer und unbezweifelbarer stellt er seine Selbständigkeit fest. Es sind nur Schwierigkeiten in den jeweiligen Machtverhältnissen, welche ihn zeitweise nötigen können, sich in dieser Abschüttelung der religiösen Verwaltung Schranken aufzuerlegen; prinzipiell aber wird er um so freier, *je strenger er die Reduktion der Kirche auf den Glauben, und damit seine eigene Emancipation von dem Glauben der Kirche durchzuführen vermag.* Diese Emancipation bleibt ein Problem, so lange die Kirche eine wie immer praktisch abgeschwächte prinzipielle Ebenbürtigkeit neben dem Staate behauptet. Die Kirche untersteht dem Staate. Ihre Verwaltung unterliegt den Grund-

Digitized by Google

sätzen des Staates; aber unter dem Vorbehalt dieser Controle entzieht sie sich dem Interesse des Staates. Dieses ist durch das Prinzip des Staates gegeben; es ist das Prinzip des ethischen Selbstbewusstseins.

Daher hat der Staat für die Schule zu sorgen; sie allein ist die Pflanzstätte des sittlichen Selbstbewusstseins. Niemals darf der Staat einen Fuss breit einem andern seiner Organe die Sorge um die Schule anvertrauen; sie ist die Sorge um die Sittlichkeit. Und in der Sittlichkeit ist die Souveränität des Staates gegründet. Das Schulwesen ist der Apparat der Wahrhaftigkeit. Wenn sich der Staat auch nur den Schein zu Schulden kommen lässt, dass er des Rechts auf die Schule sich begäbe, so begeht er das eigentliche Majestätsverbrechen; er verletzt das Fundament der geistigen Kultur, welches in der Wahrhaftigkeit tragfähig zu bewahren ist. Die geistige Kultur aber ist die methodische Grundbedingung desjenigen Selbstbewusstseins, welches die juristische Person des Staates auszeichnet.

So hängt die Souveränität mit der Persönlichkeit des Staates zusammen. Die Persönlichkeit des Staates steht uns wahrlich nicht mehr in einem mythologischen Scheine; es ist uns immer klarer und unzweideutiger geworden, dass die Persönlichkeit eher eine Fiktion an dem natürlichen Individuum ist. Der Begriff der Allheit hat uns diese Einsicht erschlossen. Zu ihr haben die Glieder ein anderes Verhältniss als bei der Mehrheit. Sie ist nicht abhängig von den einzelnen Gliedern; die vielmehr alle auf sie hin gravitieren; aber sie kann nicht zustande kommen, wenn eines ihrer Glieder verstümmelt bleibt. Und es gibt keine gründlichere Verstümmelung als die geistige. Es gibt daher auch keine kränkenderen, keine krankhafteren Differenzen, als welche im geistigen, und demgemäss unausweichlich auch im sittlichen Niveau der Mitglieder eines Staates zugelassen und eingerichtet werden. Durch solche grundsätzlichen Differenzen wird die Persönlichkeit des Staates untergraben; ihr Fundament wird zerbröckelt. Das Selbstbewusstsein des Staates zerfällt in sich, in seinen Keimen; es kommt nicht zur Reife; es kommt nicht zustande.

Darauf geht das Misstrauen zurück, dem unser Grundgedanke begegnen dürfte, dass das sittliche Selbstbewusstsein auf

Digitized by Google

den Staat, und nur auf ihn, orientiert werden muss. Der Staat soll das Vorbild des Selbstbewusstseins sein; wo und wie aber stellt sich im Staate dieses Selbstbewusstsein dar? Sind es nicht nur die Obrigkeiten, welche in ihren Befehlen die Aeusserungen eines Willens erkennen lassen? Wo aber zeigt es sich in den anderen Gliedern des Staatswesens? Hier ist der Punkt, an dem die Begründung des Selbstbewusstseins und der Persönlichkeit des Staates in dem Staatswillen durch das allgemeine gleiche Wahlrecht zum Ausdruck kommt.

Es ist nicht richtig, dass der Staatswille und daher die Persönlichkeit des Staates nur in den Anordnungen der Obrigkeit zum Ausdruck käme; sondern die Grundlage zu diesem Willen nnd diesem Selbstbewusstsein liegt in dem Grundrecht jedes Mitgliedes des Staates, welches das Wahlrecht bildet. Es bedeutet in der Politik für den Willen und das Selbstbewusstsein des Staates, was das Recht der Freiheit bedeutet für die Ethik überhaupt; für den Willen und die Persönlichkeit des sittlichen Individuums. Das allgemeine Wahlrecht ist die Heerstrasse, welche der Wegweiser der Wahrhaftigkeit eröffnet und ebnet. Ohne das allgemeine Wahlrecht gibt es keine Wahrhaftigkeit für das Selbstbewusstsein des Staates.

Mit dem allgemeinen Wahlrechte erst beginnt die Bildung des Willens, und somit des Selbstbewusstseins für den Staat. Und sofern der Staat auf dem Willen und dem Selbstbewusstsein beruht, so darf man unbedingt sagen, dass der Staat seiner begrifflichen Bedeutung nach nicht vorhanden ist, bevor das Wahlrecht in Kraft getreten. Es muss daher auch die Fiktion gelten, dass der Staat als suspendiert anzusehen sei, bevor das Wahlrecht zur erneuten Ausübung gekommen ist.

Das Wahlrecht beruht auf der Voraussetzung der geistigen und demzufolge sittlichen Gleichwertigkeit aller Mitglieder des Staates für den Willen, für das Selbstbewusstsein, für die einheitliche Persönlichkeit des Staates. So wirkt die Wahrhaftigkeit, als die Tugend des Staates, auf das sittliche Selbstbewusstsein des Staates. Und die Mitwirkung des Affekts der Ehre macht sich hier empfindlich deutlich, indem sie das Denken des Willens hinlenkt in die Richtung auf die geistig-sittliche Gleichwertigkeit aller Staatsbürger für das Grundrecht des Staats-

Digitized by Google

willens. Wer von diesem Grundrechte ausgeschlossen wird, der wird vollständig entrechtet, insofern das Recht die Anerkennung der ihm Unterworfenen voraussetzt; der wird zum sittlichen Analphabeten verstümmelt; dem wird diejenige Mündigkeit aberkannt, zu welcher sonst die allgemeine Schulpflicht als die hinreichende Voraussetzung ausgegeben wird.

Wir haben bisher die Wahrhaftigkeit aus dem Gesichtspunkte der Selbsterkenntniss entwickelt; daher zunächst auf die Erkenntniss gegründet, und sodann das Selbst nach seiner Gipfelung im Staate erwogen. Aber von diesem Gipfel richtet sich unwillkürlich der Blick zurück auf die Basis, welche die Individuen bilden. Was bedeutet nun die Wahrhaftigkeit für das Individuum, insofern es ein notwendiges, allgemeines Glied der Allheit des Staates ist; was bedeutet sie für dieses einzelne Glied?

Es könnte die Meinung entstehen, dass diese Frage innerhalb der Ethik nicht mehr gestellt zu werden brauchte, da sie schon in der Logik erledigt sei. Der Satz des Widerspruchs befreit das Denken von dem Zweifel, dass ein Widerspruch nicht als solcher anerkannt werden müsste; er besagt, dass das Denken vernichtet wird, wenn zwischen Ja und Nein kein Unterschied gemacht wird. Der Satz der Identität wird dadurch nicht nur bestätigt; denn dessen bedürfte er nicht; sondern seine Wirksamkeit wird erweitert. Er selbst bezieht sich nur auf den fertigen Gedanken, dass dieser nicht verändert, nicht verflüchtigt werden dürfe. Wie steht es aber mit dem Versuche eines Gedankens, der dem ersten Gedanken zu widersprechen sich anschickt? Hier tritt der Satz des Widerspruchs ein, indem er diesem Versuche des widersprechenden Gedankens Abwehr leistet. Das Urteil dieser Abwehr ist die Negation.

Man könnte nun meinen, durch diese logische Negation, und durch diese logische Identität sei die Wahrhaftigkeit schon genugsam negativ und positiv verwahrt; und man könnte sich hierfür sogar darauf berufen, dass die Wahrhaftigkeit ja in der Erkenntniss gegründet sei, also in der Logik. Indessen kann die Sache damit nicht abgetan sein; denn in der Logik handelt es sich immer nur um das Denken und das Erkennen; um das Objekt und allenfalls auch um das Subjekt, als Objekt. Ein Begriff aber fehlt gänzlich in der Logik, das ist die Handlung,

Digitized by Google

und deshalb auch der Wille. Die Wahrhaftigkeit ist auch der Tugendwegweiser der Handlung.

Die Beziehung der Handlung und in ihr des Willens auf das Selbstbewusstsein, das ist der Sinn dieser ersten Tugend. Ueber die Logik der Identität und des Widerspruchs waltet eine öde Discretion; die Macht der Zeit bricht sich an ihr. Bei der Handlung dagegen kommt es auf die Zeit an; wie stände es, wenn ich unbedenklich sagen dürfte, dass die Zeit das Widersprechende in der Handlung vollständig ausgleiche; dass die Zeit keinen Widerspruch in den Handlungen stehen lasse? Im Denken kann ich bekanntlich sagen, der ungelehrte Mensch sei gelehrt, nämlich geworden; kann ich das auch in der Ethik sagen, dass die Zeit die Befugnisse habe, den Widerspruch in der Handlung auszulöschen? Stände es so, so gäbe es offenbar keine Einheit der Handlung, und alsdann keine Einheit des Subjekts, und kein Selbstbewusstsein.

Wenn wir sonach genötigt sind, und berechtigt, auch für das Moment des Individuums im Begriffe des Selbstbewusstseins die Wahrheit aufzustellen, und zwar für die Handlung, so wird man nicht einwerfen wollen, dass die Wahrhaftigkeit nur in einem äusserlichen Sinne zum Gebrauche käme; denn die Handlung gilt uns durchaus als innerlich. Das innere Sprechen, in dem das Denken praecis wird, und von dem das lautlose Denken doch nur eine Nachahmung ist, ist selbst schon Handlung. Die Sprache der Vernunft ist Handlung der Vernunft. Für die Sprache vor Allem bedürfen wir der Wahrhaftigkeit. Die Logik ist meine allgemeine Stütze dabei; sie lehrt mich, dass es Identität gibt; und dass es Widerspruch nicht gibt. Sie lehrt mich aber auch, dass es Veränderung gibt, und geben kann, weil ein Unterschied besteht zwischen dem Widerspruche und dem Gegensatz.

Soll ich damit auch für die Ethik, für meine Handlungen und mein Selbstbewusstsein mich vertrösten, dass Gegensätze Veränderungen in ihnen hervorbringen können und dürfen? Gewiss soll dagegen nicht schlechterdings Einspruch erhoben werden; die Möglichkeit dazu mag zugestanden bleiben; um so mehr aber muss ich alsdann die Frage erheben, wo diese Möglichkeit ihre Schranke hat. Denn eine solche muss gefordert

Digitized by Google

werden; oder aber es geht Alles durcheinander in meinem Willen und meinen Handlungen; und es wäre ein leidiger Trost, dass ich mich nicht in meinen Widersprüchen zerriebe; wenn ich mich dennoch aber in lauter Gegensätzen und Veränderungen tummeln müsste. Es kommt Alles, wie wir wissen, hier auf das Selbstbewusstsein an. Dieses aber besteht in der Einheit. Daher muss die Tugend, wenn anders sie der Wegweiser ist für den stetigen Fortschritt des Selbstbewusstseins, vor Allem für diese Stetigkeit die Einheit sichern.

Ohne die Einheit gibt es kein Selbstbewusstsein; ohne sie wird auch die Freiheit zu einer Phrase. Wir haben die Autonomie letztlich in der Selbsterhaltung bestimmt. Als das wichtigste Mittel für diese erkennen wir nunmehr die Wahrhaftigkeit. Wir dürfen sie daher als die Besonnenheit (σωφροσύνη) wiedererkennen, welche die griechische Ethik als die centrale Tugend beleuchtet hat. Hier ist in der Vorsilbe des griechischen Wortes der Gesichtspunkt der Erhaltung gewahrt. Wie wechselreich auch das Wollen und Handeln des Menschen ablaufen mag, die Besonnenheit der Wahrhaftigkeit soll in jeder Lebenslage seine Richtschnur, seinen Stecken und seinen Stab bilden. Es darf nicht kalte Berechnung einer nüchternen Einseitigkeit sein, welche ihn nach Einheitlichkeit seines Wesens streben liesse; sondern sein ganzer Sinn, sein ganzes Gemüt, alle Kräfte seines Geistes und seines Herzens müssen auf diesen Einen Punkt gerichtet werden, dass die Einheit seines Wesens in allen Handlungen wie in Einer Handlung sich widerspiegele. Zu dieser Stetigkeit leitet die Wahrhaftigkeit; zu dieser Stetigkeit in der Ausbildung und Festhaltung der Einheit.

Man denkt bei der Wahrhaftigkeit zunächst an den Andern; indessen geht ihre Bedeutung ursprünglich vom eigenen Selbst aus. Wie das Denken im Sprechen zur Handlung wird, so ist das Selbst auf die Entfaltung in der Handlung angewiesen. Die Wahrhaftigkeit ist daher nicht lediglich ein Schutz, sondern ebenso sehr ein Leitfaden des Selbstbewusstseins. Die Wahrhaftigkeit ist nicht nur ein ethischer Satz des Widerspruchs, der mich vor der Unwahrhaftigkeit warnt; sondern sie ist in erster Linie die Kraft, welche mein Handeln regsam und lebendig, freudig und getrost macht. Die Wahrhaftigkeit ist die Kraft,

Digitized by Google

welche die Sprache zum Bekenntniss erhebt; und das Bekenntniss lässt die Einsicht zur Ueberzeugung erstarken. Das Bekenntniss ist die Huldigung, welche der sittliche Geist dem Ideale darbringt. Und indem die Wahrhaftigkeit die Kraft des Bekenntnisses weckt, wird sie das wichtigste Mittel für die Ausbildung, Läuterung, Kräftigung, und zugleich für die Ausweitung des Selbstbewusstseins; denn die Ueberzeugung allein erhellt den Horizont. Das Bekenntniss der Ueberzeugung aber gibt der Ueberzeugung ihren Wert. Das ist nicht mehr graue Theorie; das ist lebensvolle Handlung; das ist Sittlichkeit.

Nun bleibt es aber nicht bei dieser reflexiven Rücksicht der Wahrhaftigkeit auf das Ich; sondern sie hat sehr bedeutsam sich auf den Andern zu richten. Das Recht baut einen grossen Teil seines Beweisverfahrens auf diese Wirksamkeit, welche die Wahrhaftigkeit in dem gerichtlichen Zeugniss ausübt. Es ist dies einer der allerdeutlichsten Punkte, an denen die Berufung des Rechts auf die Sittlichkeit eingesehen werden kann. Wenn die Wahrhaftigkeit durch den Eid verstärkt wird, so wird sie damit nicht etwa als Voraussetzung aufgehoben, sondern nur noch begehrlicher gefordert. Freilich kommt hier das Grenzverhältniss von Ethik und Religion zu einer harten Probe. Es kann der Schein entstehen, und er beruht gewiss nicht auf Illusion, dass die Sittlichkeit allein nicht eine hinreichende Garantie biete, dass man der Religion dabei sich versichern müsse. Indessen war diese Religion schon sehr mächtig in der alten Mythologie geworden; man sollte an dieser Tatsache bedenklich werden über das Recht der Ergänzung, und über den Wert derselben über die Sittlichkeit hinaus.

Aus unserem Gesichtspunkte, der die Wahrhaftigkeit auf die Erkenntniss gründet, entsteht hier ein anderes schweres Bedenken. Die Wahrhaftigkeit soll die Aussage des Zeugen durch die strenge genaue Erkenntniss dirigieren. Er soll jeder vorgefassten Meinung entsagen lernen; geschweige jedem Vorurteil und jeder Tendenz. Das ist der Sinn der Voraussetzungslosigkeit, die für die wissenschaftliche Forschung uneingeschränkt und unbedingt gefordert wird. Und nach der Methodik der wissenschaftlichen Forschung soll auch das Zeugniss erfolgen. Die Differenzen der heutigen Bildung sind nun aber

Digitized by Google

allerdings von der Art, dass man versucht werden könnte, die Consequenz zu ziehen, dass sie den Wert des Zeugnisses für die breiten Schichten der Ungebildeten beinahe entkräften. Zur Abgabe eines Zeugnisses gehört eine Behutsamkeit und eine Umsicht, eine Genauigkeit und eine Klarheit, und endlich eine Gründlichkeit der Kritik, welche nur durch Wissen und Bildung erworben und gepflegt werden können.

Es ist daher auch ein Zeichen der Aeusserlichkeit, in welcher die experimentelle Psychologie gemeinhin betrieben wird, dass sie hauptsächlich auf die Fähigkeit der Erinnerung dabei Rücksicht nimmt; also auf ein Moment, in welchem der Gelehrte, der Gebildete und der völlig Ungebildete sich brüderlich die Hand reichen. Da nun aber die Kraft des Gedächtnisses einen Schatz des psychologischen Aberglaubens bildet, so wird der Ansturm dagegen um so weniger ernstlich genommen, als ihm für den einzelnen Fall Zugeständnisse zugebilligt werden können. Die eigentliche Schwierigkeit aber wird dadurch verdeckt. Die Fähigkeit des Denkens in der Aussage, wie die Wahrhaftigkeit sie fordert, sie bildet die eigentliche Frage und die grosse Schwierigkeit. Und sie compliciert sich zu einer andern.

Das Recht anerkennt tatsächlich die betrachtete Schwierigkeit; deshalb nimmt es die Religion in Anspruch. Als ob nur der Ethik zu misstrauen wäre; und nicht vielmehr der Logik, insoweit sie in die Macht des Individuums gekommen ist. Das Recht misstraut also der Wahrhaftigkeit; erkennt aber den Grund dieses Verdachtes nicht in der mangelhaften Fähigkeit der Erkenntniss, sondern in der mangelhaften Reinheit der sittlichen Ueberzeugung. Und nun setzt die Mythologie ein; denn es ist Alles Mythologie, was in der Religion nicht auf Sittlichkeit gegründet ist. Jetzt sollen die Strafen im Jenseits für ein besseres Diesseits sorgen können. Das ist schlechterdings verwerflich.

Wenn dagegen der religiöse Eid der Anrufung Gottes den religiösen Sinn geben soll, dass in Gott das Ideal der Wahrhaftigkeit, weil der Inbegriff der Wahrheit, zum Vorbild aufgerichtet werde, so setzt diese Einsicht gerade die Tiefe der Ethik voraus. In diesem Sinne liesse sich allerdings der religiöse Eid rechtfertigen, und vielleicht sogar sittlich fruchtbar machen. Aber dazu bedarf es der Durchführung der Wahrhaftigkeit, wie

Digitized by Google

wir sie für die allgemeine Volksbildung gefordert haben: auch der Durchführung des Zusammenhangs von allgemeiner sittlicher Bildung mit der Philosophie der Sittlichkeit, mit der philosophischen Ethik. So lange hingegen dieser Zusammenhang nicht klar geworden ist, so stellt sich hier eine sehr gefährliche neue Schwierigkeit ein, auf die wir von Anfang an hinzielten.

Während nämlich die Wahrhaftigkeit zum genauen Durchdenken des Falles auffordert, über den die Aussage zu erstatten ist, weist andererseits der religiöse Eid auf eine Idee hin, welche jenseit dieses Bezirkes der genauen Erforschung und Erkenntniss liegt. So entbrennt hier der Conflikt zwischen Wissen und Glauben; und dieser Conflikt setzt hier Alles in Verwirrung. Denn es entsteht der Schein, als ob die Wahrhaftigkeit an sich zwar auf das genaue Durchdenken und Durchprüfen des Tatbestandes sich beziehe, der Eid dagegen, insofern er auf Gott geht, sich ausserhalb der Wahrhaftigkeit bewegen und somit von der Wahrhaftigkeit ablenken dürfte auf Folgen hin, welche in keinem logischen, sachlichen Zusammenhange mit dem genauen Durchdenken des Falles stehen. Es mischen sich fremde Gesichtspunkte ein. Die Tugend der Erkenntniss fordert, dass ich mein Denken für den Fall ausdenke; und an nichts Anderes dabei denke. Der religiöse Eid dagegen bringt mein Denken in eine ganz andere, ganz fremde Richtung.

Es können dadurch Associationen angesponnen werden, in welche Vorurteile sich einschleifen lassen; welche zum mindesten durch die Erregung beängstigender, feierlicher Gedanken und Gefühle von der nüchternen Ueberlegung ablenken, für welche die Wahrhaftigkeit einzustehen hat. Solche Bedenken sind zu erwägen bei der Frage, ob der religiöse Eid eine homogene Verstärkung der Wahrhaftigkeit bildet; oder aber ob er als ein Hemmniss dieser Tugend erkannt, und im gerichtlichen Verfahren abzuschaffen sein wird; sofern im Rechte nur das Wissen herrschen soll.

Die Wahrhaftigkeit wäre allgemeiner als Tugend erkannt worden, und man hätte in alter, wie in neuer Zeit, die zweideutige Bekräftigung des Eides ihr nicht zugemutet, wenn nicht die Lüge als der Geist des Widerspruchs und als der Teufel im

Digitized by Google

Menschen personificiert würde. Wir treiben hier nicht Psychologie; Fragen der Menschenkenntniss haben hier kein entscheidendes Wort. Der Tugendweg, den die Wahrhaftigkeit bezeichnet, muss unbeirrt bleiben von solcher abgründlichen Weisheit. Aber eine Ansicht, die wir für eine Consequenz dieser Meinung von dem eingeborenen Hange des Menschen zur Unwahrhaftigkeit halten, soll hier noch erwogen werden. Die Frage der Notlüge, sie wird hier gemeint, wäre nicht zu einer solchen Wichtigkeit gekommen, wenn man nicht den Geist der Lüge als eine natürliche Macht im Menschen angenommen hätte. Aus dieser Meinung heraus ist die Consequenz verständlich, welche die Lüge ohne jede Ausnahme verpönt.

Es entsteht nun aber die Frage, aus welchem Gesichtspunkte das Urteil erfolgt, welches in dem Begriffe der Lüge gefällt wird? Wird die Lüge gedacht als Widerspruch zur Wahrhaftigkeit, oder aber zu etwas Anderem? Wäre die Lüge in der Tat lediglich der Widerspruch zur Wahrhaftigkeit, so tritt das bekannte Beispiel, ob ich dem Mörder, der einen Menschen bei mir sucht, auf seine Frage, ob er bei mir sei, der Wahrhaftigkeit gemäss zu antworten habe, in ein eigentümliches, bedenkliches Licht. Die Wahrhaftigkeit soll die Stetigkeit meines Selbstbewusstseins fördern. Ist dieses Selbstbewusstsein aber mein individuelles, oder das der Allheit, der ich angehöre? Kann es daher von dem Menschen, um dessen Auslieferung an den Mörder es sich handelt, abgetrennt werden? Kann es abgetrennt werden von der Allheit des Staates, der ich und der andere Mensch als Glieder angehören? Gehört der Mörder bei dem Probleme dieser Handlung dieser Allheit an?

Wenn die Entscheidung nun lauten müsste, dass ich trotz schwerster Bedenklichkeit die Auslieferung an den Mörder zu bewirken habe, weil ich sonst mein Selbstbewusstsein mit einer Lüge beflecken würde, so entsteht der Schein, dass dieses Selbstbewusstsein egoistisch und naturalistisch, in Isolierung von der Allheit gedacht wird. Das ist nicht das Selbstbewusstsein im ethischen Begriffe, welches durch diesen Anfall bedroht würde. Das ethische Selbstbewusstsein denkt sich nicht einmal zuerst in die Seele des Andern hinein, dessen Leben auf dem Spiele steht; es bedarf nicht einmal dieser Vermittelung, die als eine Ver-

Digitized by Google

mittelung des Mitleids betrachtet werden könnte; sondern es versetzt sich unmittelbar in die Allheit des Rechtes und des Staates. Für dieses ethisch geschulte Selbstbewusstsein bedarf es der privaten Controle nicht, ob auch der Ehrenschild des Gewissens blank und tadellos erhalten bleibe; denn die Ehre strahlt ihm erst von dem andern Menschen aus der Allheit des Rechtes und des Staates zurück. Daher kann das casuistische Bedenken sich gar nicht zu einer gespensterhaften Gestalt verdichten. Hier handelt es sich nicht um Lüge, sondern vielmehr um Wahrhaftigkeit; um die Erhaltung des Selbstbewusstseins der Allheit im Rechte.

Die Lüge ist das Widerspiel zur Wahrhaftigkeit, weil sie Spiel treibt mit der Ehre des Andern, dessen Gleichheit sie vernichtet. Sie verrückt ihm das Geleis der Gleichheit und der Ebenmässigkeit, innerhalb dessen er sich zu bewegen hat, um seine Handlungen ausführen zu können; um sein Denken für die Handlung zu orientieren. Die Lüge verwandelt und verdreht den Menschen, mit dessen Ehre sie ihr Spiel treibt, zu einem Andern, als er selbst sich erscheint; sofern er sich dem sittlichen Bewusstsein gemäss erscheint. Darin besteht die Verdrehung, welche die Lüge begeht, dass sie ein sittliches Ich verrenkt und verwirrt und lahmlegt.

Wenn nun aber der Andere, an den mein Wort zu richten ist, ausserhalb der sittlichen Allheit steht, sich stellt; während ein weiterer Anderer ausser mir selbst innerhalb dieser Allheit ihm entgegensteht, tritt da nicht unfehlbar ein Conflikt ein zwischen dem zweiten und dem ersten Andern, wenn ich verpflichtet sein soll, dem ersten nach meiner angeblichen Wahrhaftigkeit zu antworten? Man sieht, dass schon aus dem Gesichtspunkte dieses Conflikts in den zwei Anderen das casuistische Problem hinfällig wird; auch ohne Rücksicht auf den Begriff des Selbstbewusstseins für mein Individuum. Die Wahrhaftigkeit hat das Selbstbewusstsein zu fördern, als das Selbstbewusstsein der Allheit. Ein Glied, welches sich ausserhalb der Allheit stellt, ist nicht mehr als ein allgemeines Glied derselben zu betrachten und zu behandeln.

Wenn die Wahrhaftigkeit nicht den formalistischen Sinn haben soll, dass sie mich anwiese, gedankenlos und ohne

Digitized by Google

Prüfung, gewissenlos nach der Schablone Ja oder Nein zu sagen, wer es auch sein mag, der mich fragt; wenn sie vielmehr in der Erkenntniss begründet ist, so fordert sie scharfe Prüfung aller Umstände jedes einzelnen Falles. Das Schweigen würde doch vom formalistischen Gesichtspunkte kaum Bedenken erregen; obzwar auch so die Wahrheit nach dem gewöhnlichen Sinne zurückgehalten würde. Wie kann es daher so schwere Bedenken erregen, wenn zur Enthaltung die Entstellung der Richtigkeit hinzugefügt wird, um die Sittlichkeit zu retten?

Der Grund dieser Schwierigkeit liegt in einer Verwechselung der Wahrhaftigkeit mit dem Sinne für Richtigkeit. Dieser aber bildet nur das erste Element in ihr, das der Erkenntniss; das Moment der Sittlichkeit muss hinzukommen. Wollte man die Wahrhaftigkeit mit dem Eifer für Richtigkeit gleichsetzen, so würde dies an die Definition der Wahrheit, als der Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, erinnern. Ehe man mit dem Gegenstande übereinstimmen kann, hat man sich um die Uebereinstimmung mit anderen Instanzen zu kümmern. Aehnlich geht es auch hier. Ehe man sich in einem solchen Falle für die Richtigkeit interessiert, denkt man unwiderstehlich an den Mord, der hier im Werke ist. Die Frage der Sittlichkeit steht im Vordergrunde. Wie kann man bei solcher Sachlage von einer Notlüge sprechen? Redet man auch bei der Notwehr von einem Notmord?

Das Selbstbewusstsein, der umfassende Inhalt aller Sittlichkeit, ist der sichere Massstab der Wahrhaftigkeit in allen ihren Collisionen. Denn Collisionen sind bei jeder Tugend unvermeidlich. Sie haben ihren Grund in dem Gegensatze zwischen der Allheit und den relativen Gemeinschaften. Dass dieser Gegensatz nicht zum Widerspruche erstarre, dafür hat die Tugend ersten Grades zu sorgen. Sie muss immer die Leitung behalten; denn sie allein geht auf die Allheit. Wo dagegen eine relative Gemeinschaft den Schein eines selbständigen Problems annimmt, da tritt die casuistische Collision ein. Und so erkennen wir denn auch bei der Frage der Notlüge diese Verwechselung zwischen der Tugend, welche auf die Allheit gerichtet ist, mit derjenigen, welche nur eine relative Gemein-

Digitized by Google

schaft, zwischen mir und dem Mörder, im Auge hat; oder wenigstens von derselben sich übermannen lässt.

Nur scheinen hier die beiden Arten der Tugend die Rollen auszutauschen. Es ist aber nur Schein, wenn die die Notlüge verpönende Wahrhaftigkeit das allgemeine Gesetz zur Richtschnur nimmt, während für die andere Ansicht das Mitleid massgebend zu sein scheint. Es ist vielmehr bei der rigoristischen Ansicht nur die Abwehr, aber eben die Uebermacht des Mitleids, welche zu jener absurden Consequenz führt, während die natürliche Ansicht gar nicht der Berufung auf das Mitleid bedarf; sondern in dem echten Begriffe des Selbstbewusstseins über den Leitfaden der Wahrhaftigkeit verfügt.

So weist denn auch diese Collision auf den Zusammenhang hin, welcher für diese Tugend ersten Grades herzustellen ist mit einer solchen zweiten Grades. Denn dieser peinliche Fall ist nicht der einzige, bei welchem die Wahrhaftigkeit in Verlegenheit zu kommen scheint. Wenn sie ein Wegweiser des stetigen Fortschritts der Sittlichkeit ist, so erwarten wir Kreuzwege, an denen die Wegweiser hart an einander treten; und in engen, zarten, haarscharfen Distanzen sich in die Leitung zu teilen streben. Da wird der Weg der Tugend steil. Das mag er bleiben; nur dunkel darf er nicht werden. Das Selbstbewusstsein, als das der Allheit, bildet die Leuchte, die niemals verlischt.

Digitized by Google

Zwölftes Kapitel.

Die Bescheidenheit.

Der Wahrhaftigkeit tritt als Tugend zweiten Grades die Bescheidenheit an die Seite. Das Beispiel des Sokrates wird auch hier zum Vorbild. Er kann als der Urheber der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit bezeichnet werden. Bei ihm aber kreuzen sich die zwei Devisen, von denen die eine lautet: Erkenne dich selbst; die andere aber: Ich weiss, dass ich nicht weiss (*οἶδα ὅτι οὐκ οἶδα*). Man darf ihn daher als den Künstler der Ironie bezeichnen; und es ist in der Tat eine eigene Richtung des künstlerischen griechischen Geistes, welche sich in Sokrates darstellt; wie die Ironie selbst ein eigener Typus in der griechischen Kunst ist. Sie dürfte ihren Ursprung in der Plastik haben, und in einem innern Zusammenhange mit dem Satyrtypus stehen. Wie dieser aber durch Praxiteles an die Grenze des Eros geführt wird, so versöhnt auch die Maske des Sokrates den Conflikt zwischen der Hässlichkeit des Silen und der Göttlichkeit des Eros, die der Weise darstellt.

So wird Sokrates zum Charakterbild der Tugend, sofern er die Mängel durchscheinen lässt, die von aller menschlichen Weisheit unabtrennbar sind. Es ist nicht die Schlauheit des Uebermenschen, die das Mittel der Ironie gebraucht, um sich an dem Uebermaass seiner Kraft in der Contrastwirkung zu weiden und zu sonnen; das ist nicht die griechische Ironie, die vielmehr bis zur wirklichen Selbstverkleinerung übergeht; welche aber

Digitized by Google

verboten wird. Die Ironie des Sokrates beruht auf der echten Einsicht von den Schranken seines Wissens, von den Grenzen des menschlichen Wissens. Und das ist die notwendige Correktur, mit welcher die Wahrhaftigkeit erst sich vollendet. Und doch ist es nicht Wahrhaftigkeit, was in der Ironie zu ihr hinzutritt; denn die Wahrhaftigkeit ist positiv; die Ironie dagegen negativ. Aber diese Negation ist unerlässlich. Ohne sie kann das Selbstbewusstsein nicht vor Ueberspannung und Ueberhebung geschützt werden.

Die Bescheidenheit ist daher die Tugend der Skepsis. Skepsis ist nicht Schadenfreude an dem Misslingen aller geistigen Arbeit; das ist Sophistik, welche Vernunft und Wissenschaft verachtet. Skepsis ist niemals ein letztes Wort, sondern immer nur ein erster Anstoss. Skepsis führt zur Kritik. Und die Bescheidenheit ist die Tugend der Kritik. Sie erweckt den Sinn für die Lücken und für die Grenzen des Wissens. Und wenn die Lücken auch ausgefüllt werden; die Grenzen bleiben doch stehen. Die Ironie wird so positiv, und in ihr die Bescheidenheit.

Das Wort selbst führt hier die Negation mit der Positivität zusammen. Zunächst ist es die Erkenntniss der scheidenden Grenze, welche die Bescheidenheit ausmacht; in ihr begründet sich aber die Gescheidtheit, welche sich den Uebertreibungen des Selbstgefühls als ruhige Souveränität gegenüberstellt. Indessen ist es nicht allein die Ueberlegenheit, welche dem Selbstbewusstsein durch die Bescheidenheit gesichert wird; sondern es ist zugleich ein sittlicher Faktor, der durch sie befestigt wird. Als Tugend der Kritik tritt sie dem Dogmatismus entgegen, als dem eigentlichen Stil oder vielmehr der Manier der Unbescheidenheit. Diese wird nur schlecht bemäntelt durch den Vorwand einer höhern Weisheit, zu der man doch selbst den Schlüssel allein zu besitzen vorgibt. Und doch ist es nicht die Wahrhaftigkeit, mit welcher die Bescheidenheit so nahe sich berührt, welche hier die Leitung übernimmt; denn die Ausführung, welche nach der Methode des Idealismus erfolgen muss, liegt auf jener Seite; die Bescheidenheit hält sich im Geleise der Skepsis und der Kritik.

Der Unterschied des Affektes macht diesen Unterschied zwischen der ironischen Bescheidenheit und der feierlichen

Digitized by Google

Wahrhaftigkeit deutlich. Dort war es der Affekt der Ehre, der den Impuls gibt. Dort handelt es sich immer nur um Sachen und Ideen, in deren Lichte auch die Personen erscheinen. Hier aber kommen die kleinen Masse in Betracht, in denen die Dinge und die Personen sich ausmessen und sich bestimmen. Es ist die geringere Aufgabe, das Sittliche in den Verhältnissen und den Personen zu erkennen und zu schätzen, wenn die Dimensionen gross sind, in denen sie sich bewegen, als wenn Personen und Verhältnisse eng, wohl gar dürftig und endlich, auch mangelhaft und gebrechlich erscheinen. Da gilt es, nicht hochmütig das Sittliche zu übersehen, sondern es in seinen Schwächen selbst zu erkennen und anzuerkennen. Das ist nicht die Sache des Affekts der Ehre; hier muss die Liebe den Antrieb bilden. Sie ist Schonung und Duldung des Andern, auch wo er fehlt. Sie hält das Urteil zurück, wo die Wahrhaftigkeit ein solches wagen müsste; sie hält die Grenzen ein, auf welche sie sich bei der Beurteilung der Menschen bescheidet.

Es ist ein harter Conflikt, in den der theoretische Mensch gestellt wird, dass er, um das Unrecht zu bekämpfen, es schonungslos beurteilen muss. Und steht der Richter etwa selbst ohne Blössen da? Alles sittliche Urteil aber würde aufhören, wenn man von diesem klugen Bedenken sich ankränkeln lassen, und des scharfen Urteils sich begeben wollte. Die Bescheidenheit weist den richtigen Mittelweg an. Sie lehrt, sie verleiht diejenige Mässigung, bei welcher das Recht der Sache nicht zu einem Unrecht gegen die Person wird. Die Person steht hier nicht unter dem Zeichen der Ehre, sondern unter dem der Liebe, welche auch dem Verbrecher sich nicht entziehen kann. Die Liebe macht die Rechnung mit dem Unrecht und mit der Unsittlichkeit.

Für die Liebe gilt die Fiktion nicht, dass alle Menschen gut seien. Dann gäbe es keinen Weg für den stetigen Fortschritt des sittlichen Selbstbewusstseins. Die Liebe hängt sich an die Ironie, indem sie den Umfang der Aufgabe erweitert, den Umfang des vorliegenden Problems dagegen verkleinert; seine Bedeutung, seine Tragweite verengt. So wird zwar der Abstand von der Aufgabe, von dem Ideale wie unermesslich; aber dafür das Urteil über den Fall milder; denn die Dimensionen des Falles werden enger; sein Mass wird kleiner. Solche Verkleinerung

Digitized by Google

des sittlichen Fehlers bewirkt der Affekt der Liebe, der diesen Wegweiser der Bescheidenheit aufrichtet.

Es ist immer peinlich, den Sittenrichter zu spielen; und man nimmt gar zu leicht dabei Schaden an der eigenen Seele. Es ist nicht nur Kunst, sondern es ist das Wahrzeichen der echten Tugend, wenn der sittliche Redner den aufrichtigen Ton der Bescheidenheit einzuhalten vermag. Das sittliche Urteil muss gewahrt werden: das fordert die Wahrhaftigkeit; aber es werde von der Bescheidenheit geleitet; sonst wird nicht nur die beurteilte Person, sondern auch die beurteilende in Unrecht versetzt. Denn Nichts ist verderblicher als der scheinheilige Ton, der den Splitter im Auge des Andern verlästert. Die Bescheidenheit wird so zu einer controlierenden Instanz der Wahrhaftigkeit, wie der Affekt der Liebe zu dem der Ehre. Die Controle ändert Nichts an dem Grade, der beide Arten der Tugend unterscheidet: die eine bleibt absolut, obwohl sie für den einzelnen Fall, der relativ ist, der Controle bedarf. Der Affekt der Liebe richtet sich nicht allein auf die zu beurteilende Person, sondern er geht von der urteilenden selbst aus. So wird die Liebe ursprünglich und unmittelbar; und so auch die Bescheidenheit.

Bei der Ehre soll ich mich selbst zunächst nur im Andern sehen; bei der Liebe dagegen sehe ich den Andern zunächst in mir. Wie könnte ich das sittliche Urteil nun aber auch nur anheben, wenn ich immer mit mir selbst anfangen muss? Da ich jedoch einmal urteilen muss, wenn anders das Selbstbewusstsein den Kampfpreis des Lebens bildet, so muss ich die Mässigung zu gewinnen streben, bei welcher der Ausgang von mir selbst, und der Uebergang zu dem Andern möglich wird. So hält die Bescheidenheit die Möglichkeit des sittlichen Urteils aufrecht gegenüber der Skepsis, dass die Wahrhaftigkeit eine Tugend für Götter, nicht für Menschen wäre; oder, was schlimmer ist, für Pedanten und Tölpel, die eine sittliche Welt herzurichten und zu behaupten scheinen, indem sie die Wahrhaftigkeit benutzen, um alle Collisionen des sittlichen Daseins täppisch zu zerschlagen.

Die Bescheidenheit gibt nicht allein die Duldung, sondern auch die Geduld, welche den Verlauf der sittlichen Collisionen abwartet; denn hier entscheidet allein das Ende, die Auflösung,

Digitized by Google

die Ausgleichung; nicht über den Anfang, noch über den Fortgang ist der Stab zu brechen. Die Durchführung der Schwierigkeit, um sie der Aufgabe gemäss zu lösen, bildet das Problem. Es ist nicht Skepsis, welche ohne die Bescheidenheit die Möglichkeit der Tugend in Frage stellt; sondern das wäre vielmehr Sophistik, welche ohne Bescheidenheit die Wahrhaftigkeit ausdenken wollte.

Die Bescheidenheit führt nicht nur zur Mässigung und Besonnenheit im privaten moralischen Urteil; und auch nicht allein zur Kritik im wissenschaftlichen Urteil; sondern zugleich zu einer gemessenen Schätzung des eigenen Wertes und Verdienstes in der geistigen Arbeit. Diese aber ist doch wohl das hauptsächliche Gebiet, auf dem ein objektives Selbstgefühl sich bildet und sich mustert; während im öffentlichen Leben und im Kampfe des amtlichen persönlichen Verkehrs subjektive Lagen Schwankungen unvermeidlich machen, und daher auch das Urteil über den eigenen Wert mehr oder weniger von jenen subjektiven Spiegelungen abhängig werden lassen. Und da die geistige Arbeit zugleich die Versenkung in die Sache vorzugsweise bedingt, so ist sie die beste Schule der Selbsterziehung. Aber die geistige Arbeit bildet den höchsten Wert des menschlichen Daseins. Daher entsteht ihr die Gefahr, das Selbstgefühl mit diesem höchsten Lebenswerte in Correlation zu setzen. Hier bildet die Bescheidenheit einen schmalen Tugendweg.

Es ist keine leichte Sache, die der Bescheidenheit hier übergeben wird. Denn wenn die Scheinheiligkeit widerwärtig ist, und die Prahlerei abgeschmackt und abstossend, so ist nicht minder unerquicklich die Selbsterniedrigung. Der Demutstolz ist sicherlich der hässlichste Tugendstolz. Wenn irgend wo, so muss hier die reine Natürlichkeit und Klarheit der Gesinnung den Griffel führen. Auf den Griffel kommt es an; nämlich auf die Darstellung der eigenen Gedanken und Ansichten und Lehren. Die Bescheidenheit wird zu einer eigensten Tugend des Stils. Der Stil scheidet sich von der Manier durch diese Tugend. Die Bescheidenheit lässt keinen Gelehrtendünkel aufkommen, geschweige den Dünkel genialer Erleuchtungen und Offenbarungen.

Digitized by Google

Wo solche Ueberspannung des Selbstgefühls in die Entwickelung der Gedanken einzieht, da ist ein Fehler in der innern Entwickelung und Begründung, und daher in der Darstellung der Gedanken vorhanden. Dieser Fehler in der Sache wird durch den vorlauten Pulsschlag des Selbstgefühls übertönt. Es ist immer Ablenkung von der Sache, wo das Ich in sie hineinspricht. Es ist immer ein Symptom, dass es dem Schriftsteller nicht gelungen ist, seine Wahrheit streng sachlich zu entfalten: und dass er daher in die Nervosität gerät, sie mit dem Aufwand von Selbstgefühl aus der Pistole zu schiessen. Die Bescheidenheit ist die Tugend, welche die Arbeit der wissenschaftlichen Darstellung leitet, diese eminente Tätigkeit der sittlichen Arbeit.

Durch die Bescheidenheit in dieser Bedeutung wird nun aber auch das Selbstbewusstsein in seiner Beziehung auf die Allheit bestimmt. Der unbescheidene Reclamestil derjenigen Schriftsteller, welche den Tag beherrschen, bildet eine schwere Calamität. Die Lesewelt wird hier zur Missachtung der Wissenschaft und der Schulung des Denkens geradezu erzogen. Das Symptom dieses Stils der Unbescheidenheit ist der Aphorismus, der die Sprache in Interjektionen auflöst. Während das wissenschaftliche Denken sich entwickeln, sich entfalten, sich einteilen, sich gliedern muss, wird durch den Stil des Aphorismus die Periode zerhackt, der Gedanke atomisiert. Die Kritik kann hier nicht einsetzen; denn sie müsste bei jedem Satze von vorn anfangen; jeder Satz ist eine neue Offenbarung.

Die wissenschaftliche Kritik dagegen hat zur Voraussetzung, dass der Gedanke in seiner Begründung sich fortsetzt; dass er der Isolierung in einem einzelnen Satze widerstrebt; dass er im Beweisverfahren sich erweitert und aufbaut. In diesem Beweisverfahren betätigt sich die Bescheidenheit des Schriftstellers. Nur der Dichter kann allenfalls ein Gnomendichter sein; und dies ist eine elementare Form der Dichtung. Für Wissenschaft und Philosophie ist der gründliche Beweis die sittliche Voraussetzung. Der Aphorismus kann sich nicht freimachen von Zweideutigkeiten, die das eigentliche Gift der allgemeinen Bildung sind; das aber gerade gierig verschluckt wird.

Die Bescheidenheit ist nicht allein die Tugend der Wissenschaft in Bezug auf die Darstellung derselben; sondern sie tritt

Digitized by Google

insbesondere zur **Kunst** in ein näheres Verhältniss. Die Darstellung ist ja immer eine Art von Kunst; daher ist die Wissenschaft nicht ganz von ihr getrennt. In der Kunst an sich kommen jedoch noch andere Gesichtspunkte zur Geltung, insbesondere auch solche der Tugend; sie wird insgemein nicht allein von der Bescheidenheit beherrscht. Aber es gibt eine Art der Kunst, der Poesie nämlich, welche den Formen der Poesie entsagt, und mit der Darstellungsweise der Wissenschaft sich vereinbart. Dennoch will sie als Poesie sich behaupten; und sie wird in der **Kunstprosa** als solche anerkannt. Es ist sehr lehrreich, dass diese Kunstform der poetischen Prosa einen eigenen Stil bildet, der ebenso selten ist, wie das Grosse überhaupt selten ist in der Kunst: und dass die Bescheidenheit sich als die Tugend dieses Kunststils erkennen lässt.

Es ist das Gebiet des **Humors**, auf das wir hier zu achten haben, um die Bescheidenheit als eine eigene aesthetische Tugend zu erkennen. **Der Unterschied des Humors von der Satyre** wird durch sie deutlich. Ist etwa der Glaube an das Ideal hier schwächer, oder wankelmütiger als in der Satyre? Das ist gewiss icht der Fall. Man kann sogar beachten, dass die Erkenntniss des Richtigen sicherer und deutlicher ist im Humor als in der pathetischen strafenden Satyre, in der eben die Geisselrede der Strafe das Wort führt; während das Ideal in erhabener Sicherheit angenommen, aber nicht liebevoll gezeichnet wird Das tut positiv freilich auch der Humor nicht; aber bei ihm wird es negativ zu um so ergreifenderer Deutlichkeit gebracht dadurch, dass es im Gemeinen und Niedrigen, im Hässlichen und im Schlechten dennoch erspäht, und in seinem schwachen Widerschein erhascht und festgehalten und verewigt wird. Das ist die Bescheidenheit der Ironie, welche im Humor waltet. Das ist der Affekt der Liebe, der hier den Impuls abgibt. Das Weinen wird durch das Lachen verheimlicht. Aber im Lachen erglänzt die Freude an der Entdeckung des Guten in einem Winkel des Schlechten. So verkleinert die Ironie wiederum den Umfang des Schlechten. So tritt sie dem **Pessimismus** entgegen, der gegen die Tugend überhaupt die kalte Teufelsfaust ballt. Die Bescheidenheit lehrt die kleinen Masse schätzen, in denen das Gute sich zur Erscheinung ringt.

Digitized by Google

Die Ethik hat die Aufgabe, wie die Wissenschaft, so auch die Kunst als sittliche Arbeit zu rechtfertigen. Und die Tugend hat vorzugsweise diese Aufgabe zu übernehmen. Wie die Wahrhaftigkeit die Tugend der Wissenschaft ist, so haben wir die Bescheidenheit als eine specifische Tugend der Kunst zu erkennen; der Kunst, welche die neuere Zeit charakterisiert. Der aesthetische Unterschied der Weltalter möchte in dem Unterschied vom Epos liegen, den die neuere Zeit im Roman ausgeführt hat. Das alte Epos ist naiv, weil es ernsthaft, weil es mit dem Mythos noch verwachsen ist. Die Naivetät ist eine Art der Wahrhaftigkeit. Die neuere Zeit beginnt damit, dass sie sich, um es schroff auszudrücken, über das Epos lustig macht. Die Ungeheuerlichkeiten der heroischen Riesentaten werden mit unverkennbarer Ironie bei Bojardo zur Schau gestellt. Und dieselbe Stimmung schlägt bei Cervantes in die Verwandlung der Kunstform um; die Poesie wird die Prosa des Romans. Der Roman ist die Kunst der neuern Zeit.

Das Drama hört nicht auf; aber es ist keine reine Neubildung, wenngleich auch hier die Umbildung typisch ist. Der Roman dagegen hat zwar auch antike Vorbilder; aber sie sind schwach gegen die Fülle und gegen die Macht, welche der Roman in der neuern Zeit gewinnt. Er tritt hier an die Stelle des Epos. Und es ist das gerade Gegenteil zum Epos, was seinen Inhalt bildet. Im Epos sind es die Völker, die gegen einander aufmarschieren; und die Helden, welche die Gegensätze der Völker zur Anschauung bringen; die Helden mit ihren exemplarischen Grosstaten. Der Schlaue wird hier zu einer Art von Nebenfigur; das Grandiose, das Elementarische allein stellt die Heldenkraft dar.

Wie anders dagegen der Roman. Das Alltägliche des schlichten bürgerlichen Daseins wird hier mit Vorliebe und mit allem Behagen in eine epische Breite ausgesponnen. Das Schlechte wird nicht in seiner Art von Grösse dargestellt; sondern in seiner miserabeln Kleinlichkeit wird es blossgestellt; in seinen Intriguen, in dem Schmutz seiner Schlupfwinkel, in der Verstohlenheit seiner Schleichwege. Und doch liegt ein Zauber des Menschlichen über diesem Eintagsleben; ein Zauber, der wie ein Fallstrick erscheinen könnte. Nirgend wird die Differenz der

Digitized by Google

Kunst von der Ethik so auffällig und so anstössig, wie auf diesem eigensten Gebiete der modernen Kunst. Die krassen Unsittlichkeiten des modernen Daseins — aber sie sind vielmehr die des menschlichen Lebens überhaupt — werden hier mit einer Unparteilichkeit, mit einer Beschönigung vorgeführt und ausgemalt, als ob es gar kein Forum der Ethik und der Sittlichkeit gäbe; als ob die Unterschiede von Gut und Schlecht in die Rumpelkammer der alten Vorurteile gehörten.

So darf es um das Verhältniss keiner Kunstgattung zur Ethik bewandt sein; und so steht es mit nichten auch bei dem Roman. Nur der schlechte Roman kann das Schlechte vertuschen und beschönigen; der Humor dagegen, den der echte Roman ausstrahlt, lässt keinen Zweifel aufkommen über den Unterschied von Gut und Schlecht. Aber die Schwäche macht er zur Ursache des Schlechten; und Mängel und Schwachheiten hängt er daher auch der behäbigen Sittlichkeit an. So treten das Gute und das Schlechte in eine Verflechtung, und ebenfalls auch in ein Gewirr ihrer kleinsten Motive, so dass die Gutmütigkeit in alle Gegensätze und Widersprüche hineinscheint, und Harmonie und Versöhnung da hervorbringt, wo sonst der Gegensatz den einzigen Halt und Trost bildet. Das ist der Segen des Humors, dass er gegen die Feierlichkeit und Gehobenheit der höhern Kunst den Blick herabsenkt auf die Niedrigkeiten und Eitelkeiten des menschlichen Lebens, und für diese Indulgenz beansprucht. Man hat die Kunst überhaupt als die Ironisierung des Uebersinnlichen bezeichnet. Auf die Kunst des Humors passt dieses Wort genau; denn ihr kommt es darauf an, alles feierlich Grosse auf ein bescheidenes Mittelmass herabzustimmen; das Heroische im Guten, wie im Bösen herabzudrücken. Die kleinen Bosheiten, zu denen die grossen Schlechtigkeiten so herabgemindert werden, können ihren Rest erfreulicher Gutmütigkeit behalten. Die Ironie wird so zur Bescheidenheit.

Das Heroentum haben wir schon mehrfach als ein Hemmniss der Ethik des Selbstbewusstseins erkannt. Die Bescheidenheit ist der Tugendwegweiser gegen diese höchst gefährliche und widerwärtige Manier, in unserer historischen Zeit mit ihren verschlungenen Bedingtheiten Helden zu fingieren, nicht sowohl um in ihrem Vorbilde die historischen Verkettungen zu fixieren;

Digitized by Google

sondern vorwiegend um Stichworte zu prägen, mittelst deren die Parteikämpfe auf dem politischen, wie auf dem Kunstgebiete um so handfester, aber auch um so verworrener fortgeführt werden können. Im Schosse der eigenen Partei spottet man um so dreister, wie die Kammerdiener über ihre Helden; aber für den Kampf werden sie als Vogelscheuchen aufgerichtet. Der Heroismus widerstreitet ebenso sehr der Wahrhaftigkeit, wie insbesondere der Bescheidenheit.

Die Bescheidenheit muss in der Tat auch das Onus der Demut auf sich nehmen. Es ist ein echter sittlicher Zug, der in der religiösen Richtung der Demut liegt. Das Hohe muss erniedrigt werden, wie es im Stil der Propheten heisst. Die Gebrechlichkeit des individuellen Selbstbewusstseins muss auch im heroischen Selbstgefühle und im Heroenkultus entlarvt werden. Indessen wird es der Demut schwerlich gelingen, den rechten Weg immer wieder zu finden und sicher zu stellen. Näher als die Demut liegt dem Menschen die Ironie, und daher auch glücklicherweise die Bescheidenheit. Wem die Ironie fehlt, dem fehlt die Bescheidenheit, dem fehlt auch der Humor. Und wem der Humor fehlt, von dem kann man sicher sein, dass ihm die wahre Grösse fehlt.

So bewährt sich die Kunst, die aesthetische Tugend als die Scheidekunst der echten Grösse und der echten Sittlichkeit von den Scheingrössen. Und die Bescheidenheit lässt sich sonach als der sichere Tugendwegweiser erkennen für den stetigen Fortschritt des sittlichen Selbstbewusstseins. In der Kunst ist kein Zweifel darüber, dass nur Banausen und Pedanten sich selbst als Genies anpreisen können; wenngleich der Zeitgeschmack sehr verblendet sein kann, so dass er die Narrenkappe auf dem Meisterhaupte nicht erkennt. Aber im Allgemeinen doch wenigstens spottet man über den Schulrektor, der sich auf gleiche Linie mit Homer stellt.

Es ist jedoch in der Sittlichkeit nicht anders; nur noch viel gefährlicher die Nachahmung. Die Vergleichung der Talente mit den Genies ist abgeschmackt und irreführend; aber sie ist nicht so verhängnissvoll verderblich, wie die Vergleichung der politischen Individuen mit den mythischen Heroen. Wie die Vergleichung hier in das Dunkel des Mythos zurückgeht, so hört alle besonnene

Digitized by Google

Messung und alle sittliche Musterung auf. Damit aber verschwindet das Problem des sittlichen Selbstbewusstseins ins Nebelhafte.

Die Bescheidenheit bildet sonach einen Schutz gegen die Ueberhebung, gegen die Souveränität des aesthetischen Bewusstseins, sofern es der Sittlichkeit sich enthebt. Und gerade als die aesthetische Tugend der Ironie entbindet die Bescheidenheit diese Kraft. Das ist ein wichtiger Punkt. Wir waren schon mehrmals auf den grundsätzlichen Irrtum gestossen, der von den Engländern ausgeht und bei Herbart systematisiert wird. Bei ihm tritt die Idee der Vollkommenheit als eine der sittlichen Ideen auf. Was sie für die Aesthetik bedeutet, das ist hier nicht zu untersuchen; der Humor aber hat auf die Einschränkungen hingewiesen, unter denen die Idee der Vollkommenheit als aesthetische Idee zu wirken hat. Für das sittliche Urteil würde die Vollkommenheit den Massstab bilden, der das Sittliche im Leben annulliert. Es widerspricht der Bescheidenheit, dass ein Mensch vollkommen sei. Es ist falsche Liebe und unverbesserliche Unaufrichtigkeit, sich an das Trugbild der Vollkommenheit zu hängen. Mit seinen Mängeln und Schwächen vielmehr den Menschen zu achten, den Kern des Guten in ihm zu entdecken, das fordert, das ermöglicht die Bescheidenheit; und die Menschlichkeit spornt dazu an.

Die Vollkommenheit dürfte aus einer falschen Uebersetzung des hebräischen Wortes hervorgegangen sein, welches zugleich ganz und einfältig bedeutet. Einfalt und Redlichkeit gehören daher zusammen. Einfach sei der Mensch; er hüte sich vor Zweideutigkeiten im Wesen, in der Sprache, in seinem Treiben und Tun. Er hüte sich vor einer Zwiespältigkeit des Wesens, die allerdings seine Geschicklichkeit in der Behandlung der Menschen erhöht, dafür aber die Einheitlichkeit seines Wesens zersplittert. Menschen von solcher Einfalt bei einer Universalität des Geistes, wie sie das Selbstbewusstsein fordert, sind daher zugleich Muster der Bescheidenheit. Sie sind die Heroen, die man allein bewundern sollte.

Die Vielseitigkeit dagegen, und die Machtfülle, welche das Ansehen der Vollkommenheit annimmt, ist eitel Schein; ein Schein, der zusammengeweht ist aus der Gunst der Menge

Digitized by Google

und dem Selbstgefühle, welches gar nicht in sich beruht, sondern von dem Spinnengewebe jener Gunst abhängt. Die Bescheidenheit begnügt sich, die Verwirklichung der Sittlichkeit an den Menschen der Einfalt zu bewundern; auf die Vollkommenheit tut sie willig Verzicht. Bei ihr würde die Ethik an die Aesthetik angrenzen; die Selbständigkeit der Ethik würde damit gefährdet. Und gerade die aesthetische Tugend befreit von dieser Gefahr.

Es ist nicht Pessimismus, was in dem Worte von der Eitelkeit der Eitelkeiten zum Ausspruch gekommen ist. Auch die Schönheit ist eitel, wenn sie selbständig sein will, ohne mit der Sittlichkeit in ihrem Aufbau selbst sich vereinbart zu haben. Alle jene aesthetische Vollkommenheit, die von dem Forum der Ethik unabhängig sein will, ist ein Wahnbild: auch für die Aesthetik. Das ist hier nicht zu beweisen; aber es darf darauf hingewiesen werden, dass die Ethik keineswegs eine aesthetische Wahrheit vereitelt; das widerspräche dem systematischen Zusammenhange, in welchem die Aesthetik aus der Ethik hervorgeht. Vollkommenheit an sich aber darf auch mit der aesthetischen Idealisierung nicht schlechthin gleichgesetzt werden; für den Tugendweg aber ist sie durchaus nicht der richtige Wegweiser. Die Vollkommenheit ist ein Augenblicksbild des Standpunktes; sie gibt dem Charakterbilde nicht Festigkeit und Sicherheit vor Schwankungen und vor dem Umfall ins Gegenteil. So schlägt die Bescheidenheit, weil sie nicht auf dem Grunde der Aufrichtigkeit ruht, in die Unbescheidenheit um.

Man sieht so, dass es keineswegs eine Impietät gegen die Grossen der Nation und der Menschheit ist, welche uns hier die Abwehr gegen den Carlyle-Stil eingibt; vielmehr kann dadurch erst wahrhafte Dankbarkeit gesichert werden. Von den Religionsstiftern muss man bei dieser Frage absehen; ihre Schätzung liegt in anderen Luftlinien. Hat man aber in der Wissenschaft, oder auch nur in der Kunst eine Sicherheit des Urteils damit erzielt, dass dem Worte nach Heroen und Genies im allgemeinen Urteile ausgezeichnet werden? Ist man Kant gerecht geworden, trotzdem man ihn als einen Heros in seinem Fache immer gepriesen hat? Sind ihm auch nur die Grossen gerecht geworden, die nach ihm auftraten, und selbst wieder Heroen sein wollten?

Digitized by Google

Oder sind ihm etwa alle die Kleinen gerecht geworden, die doch das Recht und die Pflicht hatten, ihn zu beurteilen; haben sie der philiströsen Versuchung widerstanden, sich mit ihm zu vergleichen? Und ist etwa das Urteil über Michelangelo so befestigt, dass nicht selbst ein Mann von Einsicht und Geschmack Aergerniss an ihm zu nehmen sich anmasst? Und ist etwa das Urteil über Beethoven so geklärt, dass man ihn in seiner einsamen Höhe stehen lässt, bis in wer weiss wie vielen Jahrhunderten Einer kommen wird, der ihm die Hand reichen darf?

Heroen nennt man sie aller Orten; aber Jeder stellt sogleich seinen Leibhusaren, den sein Geschmack und seine Eitelkeit zum Heros ausstattet, den Unvergleichlichen zur Seite. Nur Bescheidenheit wurzelt in Aufrichtigkeit; der Dithyrambus gibt keine geschichtliche Wahrheit. Die Bescheidenheit wird nicht irre an den Grossen des Geistes, wenn die Kritik ihre Schwächen erkennt; den Zusammenhängen nachforscht, welche die geschichtliche Voraussetzung ihrer Originalität bilden. Die Bescheidenheit muss zur Tugend der Geschichte werden für die Charakteristik der Helden. Auch die historische Kunst greift fehl in der Zeichnung und in der Färbung, wenn sie für die Familiengeschichte und für die nationale Eitelkeit arbeitet. Die Bescheidenheit ist überall das Seitenstück zur Wahrhaftigkeit.

So ist es das Selbstbewusstsein im Sinne der Allheit, für welches die Bescheidenheit Sorge trägt, indem sie dem Vorurteil und dem Dünkel der eximierten Persönlichkeit entgegentritt. Eine Demokratisierung des Ich fördert die Bescheidenheit. Sie warnt vor dem Liebäugeln mit der Aristokratie der Persönlichkeit. Dieses Vornehmtun scheint harmlos; ist jedoch von schweren Folgen, die genau mit jener scheinbaren Harmlosigkeit zusammenhängen. Der Erlesenheit der Individuen entspricht die Erlesenheit der Rassen. Dieser Gedanke aber ist der absolute Frevel. Er ist der Hohn auf das Grundgesetz der Sittlichkeit; auf die Grundpredigt der Religion.

Alles Predigen gegen solchen Uebermut, solchen Wahnsinn, solche Unsittlichkeit bleibt vergeblich; es prallt ab an den Vorwänden, mit denen sich der Rassenwahnsinn ein sittliches Ansehen gibt; bald ist es die Religion, bald die Kultur, welche die höhere Anlage beweisen soll. Die Bescheidenheit

Digitized by Google

allein kann wirksame Abhilfe schaffen. Wenn das Gefühl für die Unbescheidenheit, für die Unschamhaftigkeit, deren sich jener Wahnsinn schuldig macht, geschärft werden wird, dann wird er verschwinden; dann wird die Vereitelung, die Schändung des öffentlichen Bewusstseins erkannt werden, die durch jene Menschenmäkelei begangen wird.

Die Bescheidenheit wird durch die Liebe beflügelt; jene Unbescheidenheit wird durch den Menschenhass gestachelt. Jene Schriftsteller des Rassenhasses bringen das Gift der Unbescheidenheit in die Nationen; sie umgarnen die Fürsten und die Völker; sie vereiteln das nationale Selbstbewusstsein; entleeren es seiner wahrhaft sittlichen Triebkräfte; sie führen zum Laster anstatt zur Tugend. Die Bescheidenheit muss zur politischen Grundtugend werden, wenn das Völkerrecht kein Wahn sein soll; wenn der Staatenbund das Ideal der Staaten ist.

Die Bescheidenheit muss aber auch dem Individuum selbst helfen auf seinem Wege zum ethischen Selbstbewusstsein. Sie muss das Individuum schützen vor jener Nervosität des Egoismus und der Selbstsucht, welche die geistige Gesundheit untergräbt. Wie die Narrheit ein alter Ausdruck ist für die Geisteskrankheit, so muss die Bescheidenheit vor der Narrheit schützen, welche in dem Staatmachen mit sich selbst verborgen ist. Jenes Vornehmtun mit sich selbst, jenes unablässige Schöntun mit sich selbst bringt eine Nervosität hervor, welche eine beständige Aufmerksamkeit auf sich selbst, auf seine Schönheiten und seine Leiden mit sich bringt, bei welcher die geistige Gesundheit nicht gedeihen, mit der sie schlechterdings nicht bestehen kann.

Die Bescheidenheit muss gegen diese allgemeine Krankheit des Zeitalters als Heilkraft erkannt werden. Die Sentimentalität hat man abgetan; sie ist eine Weichlichkeit des rührseligen 18. Jahrhunderts. Viel schlimmer aber ist die Sentimentalität, die man mit sich selbst treibt; sie ist die blosse Selbstsucht. Die Bescheidenheit lehrt den Blick hinweglenken von dem lieben eigenen Ich auf das allgemeine sittliche Selbstbewusstsein, auf die Sache, die Aufgabe. Sie bildet das Distanzgefühl aus für den Abstand der Person von der Aufgabe. So wird sie zur Tugend des beständigen Strebens. Und das Streben, als ein sittliches,

Digitized by Google

gibt dem Wesen selbst Beständigkeit. Die Tugend bewährt sich als der Wegweiser für den stetigen Fortschritt der sittlichen Arbeit uud der Selbsterziehung.

Die Bescheidenheit, als die Tugend des sittlichen Strebens, eröffnet auch den Ausweg aus einer Schwierigkeit, auf die wir schon Bedacht genommen haben. Ich soll des sittlichen Urteils mich nicht begeben. Aber ich soll zugleich meiner eigenen Mangelhaftigkeit mich nicht entheben. Wie kommt man aus dieser Scylla und Charybdis heraus? Herabstimmen darf ich den Ton nicht zu der Resignation, dass ja das Fehlen das Menschenlos sei; dann würde das sittliche Urteil seine Schärfe verlieren. Wird das sittliche Urteil dagegen ohne Rücksicht darauf ausgesprochen, dass ich selbst meiner Schwachheit mir bewusst bin, so wird ihm ein Makel der Unaufrichtigkeit angeheftet, der seine Sachlichkeit beeinträchtigt. Die Bescheidenheit allein bildet hier den sichern geraden Wegweiser.

Sie entspringt nämlich nicht allein in der richtigern Schätzung des eigenen Selbst; das wäre Wahrhaftigkeit; sondern sie entsteht aus der von der Liebe beschwingten Erkenntniss des Andern. Sie lehrt daher einen Unterschied machen zwischen der Handlung und der Tat. Das sittliche Urteil darf diesen Unterschied nicht anerkennen; die Handlung muss immer als Handlung, niemals als Tat beurteilt werden; nur die Handlung geht vom sittlichen Subjekte aus. Aber wir haben es schon erwogen, dass das Strafrecht die Schuld von der Handlung abtrennen muss. Für das Strafrecht hat diese Abtrennung ihren Wert, weil das sittliche Selbstbewusstsein die ewige Aufgabe bleiben muss. Im privaten Leben dagegen würde diese Scheidung der Probleme Nichts nützen; das private sittliche Urteil kann die Handlung nur anerkennen, wenn sie die Schuld des Handelnden erkennen darf. Ihm entzieht sich ja die Strafe, die im Recht das Ziel bildet. Aus dieser Klemme befreit die Bescheidenheit das private sittliche Urteil.

Allerdings mag sie getrost die Schuld erkennen; ihre Liebe, ihre Schonung, ihre Verzeihung wird darum nicht geringer. Ich bedarf gar nicht der Selbsterkenntniss von meiner eigenen Mangelhaftigkeit, um ein bescheidenes Urteil über einen andern Menschen auszusprechen; sondern es muss mir genügen, dass ich einen

Digitized by Google

Menschen zu beurteilen habe; einen Menschen, für den mein Herz schlagen muss, wenn ich ihn der Versuchung preisgegeben finde, um meinem Urteile diejenige Mässigung zu geben, bei welcher es Urteil bleibt, aber die Verurteilung verabscheut. Aller sittliche Eifer für das Recht und alle Empörung über das Unrecht darf mich doch nicht aus dem Geleise herausschleudern, das die Bescheidenheit zum Wegweiser macht.

Es ist die schwerste Aufgabe, welche hier dem sittlichen Urteile vorliegt; aber darum kann auch nur die Bescheidenheit hier helfen. Die Demut dürfte keine wirksame Hilfe leisten; denn sie macht entweder überhaupt keinen moralischen Unterschied unter den Menschen; oder aber sie bringt den Stossseufzer nicht zur Unterdrückung, dass man selbst so tief doch nicht gesunken sei, wie der Arme, den man zu beklagen habe. Die Bescheidenheit allein vergleicht nicht; sie lässt sich von dem Mitgefühle mit dem armen Schuldigen leiten; und darum entdeckt sie Lichtseiten in seiner Seele, wo sonst nur Schatten sich lagern.

Die Bescheidenheit ist der Wegweiser zum echten sittlichen Selbstbewusstsein; daher kann sie auf ihrem Wege jene Einsicht pflanzen. Sie sieht den Menschen immer in seinem allgemeinen und besondern Milieu. Und dieses Milieu bildet keineswegs den Gegensatz zur Freiheit des Individuums; sondern es ist selbst der Grund und Boden, auf dem die Freiheit des Individuums erwächst und sich zu behaupten hat. Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben. Diese Bescheidenheit leitet das Urteil über die Schiebungen, in denen das menschliche Wesen sich bewegt.

So wird die Bescheidenheit zur Masshaltung in der Beurteilung des Gegners im bürgerlichen Leben, und zur Discretion im allgemeinen sittlichen Urteil. Ist die Discretion etwa eine Abschwächung? Man kann sich darüber an dem Unterschiede im öffentlichen Rechtsbewusstsein orientieren, welcher unsere Zeit von der Antike an diesem Punkte scheidet. Im griechischen Altertum hatte jeder Bürger das Recht und die Pflicht der Anklage; die Denunciation war ohne den Schein der Gehässigkeit. Jeder Privatmann hatte das öffentliche Interesse zu vertreten; während bei uns der öffentliche Ankläger allein die Rechtssicherheit verwaltet. Die Wahrhaftigkeit fordert nicht mehr von dem Einzelnen, für das Recht und seine Pflege Sorge zu tragen;

Digitized by Google

sondern nur wenn sein Zeugniss gefordert wird, muss er anklagen. Das moderne Recht schränkt daher die persönliche Beziehung ein, die den antiken Privatmann mit dem Rechte verbunden hielt. Es gemahnt ihn zur Discretion, zur Zurückhaltung im eigenen Urteil über Dinge und Personen, auf die Gefahr hin, dass darüber das Recht und der Staat und die Sittlichkeit vernachlässigt werden.

Diese Discretion ist für das allgemeine sittliche Urteil fortzuführen, auch da, wo ich des sittlichen Urteils mich nicht enthalten darf. Ich muss es da doch aber mässigen; ich muss die Empörung über die Sache abtrennen von einer Verurteilung der Person. Das ist ungemein schwierig; dennoch muss es möglich sein; denn die Bescheidenheit fordert es; und sie macht es möglich; sie weist die Richtung an, welche das Urteil einzuschlagen hat, um jenes hohe Ziel zu erreichen. Es ist die Richtung des Strebens, welche sie hervorleuchten lässt. Im Streben sind alle Menschen, alle Parteien begriffen; aus diesen Strebungen heraus bilden sich die Schwankungen und die Irrungen, aus denen die grossen Missverständnisse hervorgehen, auf welche sich am letzten Ende die Streitfragen reducieren, sofern die allgemeinen Motivierungen ihren Inhalt ausmachen.

Anders freilich steht es mit den Interessen der unmittelbaren Selbstsucht, die jedoch, um discutabel zu werden, die allgemeine sittliche Bemäntelung sich anpassen. Selbstsucht ist überall, wenngleich dem Grade nach verschieden; und wo sie nicht in der Sache liegt, da wird sie von den Personen eingeschleppt. Immer muss die Discussion auf den Streit der Ideen gerichtet werden; für diesen bildet die Bescheidenheit den Wegweiser. Nur jene Mässigung und Dämpfung des Urteils soll die Bescheidenheit erwirken; die Schärfe des Gegensatzes der streitigen Meinungen soll sie keineswegs abstumpfen. Aber die Bescheidenheit soll verhüten, dass das Selbstgefühl in der Ausbildung und Aussprache des Urteils sich nicht aufblähe und rhetorisch verdampfe. So gross schon dieser Vorteil ist, so ist er doch nicht der einzige.

Die Tugenden sollen nicht allein positiv für den stetigen sittlichen Fortschritt sorgen, sondern zugleich die Hemmnisse beseitigen helfen. Das grösste Hemmniss aber bildet der Hass,

Digitized by Google

den man als einen Affekt nach der hergebrachten Bedeutung zu bezeichnen pflegt. Wir werden noch gründlichere Auseinandersetzung mit ihm zu halten haben. Er bildet einen der Wendepunkte, an denen sich die Ethik des reinen Willens von der Ethik des psychologischen Willens abscheidet. Es ist die Frage, ob die Tatsache des Hasses psychologisch eine primitive, eine elementare ist.

Wir stellen hier, die genauere Erörterung vorbehaltend, jener psychologischen Ansicht diese entgegen: dass der Hass kein psychisches Elementargebild sei, das man als Einheit durch den Terminus des Affekts bestimmen dürfte. Der Hass ist vielmehr immer ein Convolut psychischer Momente. Von diesen scheint das wichtigste der Neid zu bilden. Aus dem Neide entwickelt vorzugsweise sich der Hass; vielmehr verwickelt er sich; verfestigt er sich. Der Neid wird ja auch nach der hergebrachten Theorie als Affekt bezeichnet. Es ist eine Verschlingung des Neides, welche zum Hasse verhärtet. Was ist dagegen nun zu tun? Soll man gegen den Hass, oder gegen den Neid ankämpfen?

Es ist ausser Frage, dass es leichter sein muss, gegen den Neid als gegen den Hass die Tugend aufzurufen; denn der Hass steht ausserhalb der sittlichen Ueberlegung; er stellt sich, als eine elementare Gewalt, ausserhalb. Der Neid dagegen entfernt sich nicht gänzlich von den geistigen Interessen, schon daher auch nicht schlechterdings von den sittlichen; er meint vielmehr seinerseits sogar das sittliche Gleichgewicht zu wahren, welches durch die Bevorzugung des Andern gestört sei. Nicht jeder Neid ist grundlos. Daher ist es aussichtsvoller, gegen den Neid als gegen den Hass die Tugend einzusetzen: abgesehen davon, ob der Hass überhaupt nicht durch den Neid abgegraben wird. Und diese Macht gegen den Neid sprechen wir der Bescheidenheit zu.

Die Mässigung des Urteils, von der wir ausgingen, ist dabei ein wichtiges Moment. Sie schützt vor der völligen Identificierung der zu beurteilenden Handlung mit der Person. Auf die Person würde sich der Hass richten. Die Bescheidenheit lehrt dagegen, mit aller Peinlichkeit so viel als nur irgend möglich von der Person abzusehen. Die Person, welche geeignet ist, den Hass auf sich zu ziehen, steht zumeist unter

Digitized by Google

dem Benefic des Neides. Hier kann die Bescheidenheit einsetzen. Es ist niedrig; es erniedrigt, einen Menschen zu beneiden. Man kann sich einreden, dass man ihn hassen dürfte; der Neid dagegen ist absolut unwürdig. Er entwürdigt, er vereitelt das Selbstbewusstsein; er gibt ihm die Eitelkeit zum Inhalt.

Dagegen vermag die Bescheidenheit Schutz zu bieten. Geht der Neid auf irdische Habseligkeiten, so verlegt er den Schwerpunkt der sittlichen Arbeit. Auch aesthetische Vorzüge muss man dahin rechnen; nicht minder auch geistige Gaben. Sie sind alle entweder gleichgültig für die sittliche Aufgabe, oder gar dieselbe beschwerend. Dennoch lässt sich der Neid von diesen Seiten nicht leicht vertreiben. Richtet er sich auch auf sittliche Vorzüge? Schwerlich entsteht er angesichts solcher; dafür tritt vielmehr Achtung und Bewunderung ein. Sie könnte aber nicht eintreten, wenn nicht das Bewusstsein der sittlichen Congenialität wach würde. Von diesem Funken aus muss die Bescheidenheit ihr Werk beginnen.

Darin liegt der Unterschied der Bescheidenheit von der Demut: dass sie das Gefühl des eigenen Wertes festhält, während die Demut mit der Fiktion des eigenen Unwerts operiert. Von diesem Besitze aus wird die Bescheidenheit beschaulich, so dass sie den Keim des Neides zerdrücken kann. Der Mensch muss auf sich selbst halten, und darf getrost Etwas von sich selbst halten. So lange er diesen Selbstwert zu schätzen versteht, kann er die Gefahren des Neides bestehen. Von dem sichern Port seines moralischen Wertes gewinnt er ein ruhiges Urteil über die geistigen Vorzüge des Andern; er bewundert sie; aber er wird darüber an dem Werte nicht irre, den sein sittliches Urteil ihm selbst gibt.

Die Bescheidenheit bringt Zufriedenheit über ihn selbst. Und sittliche Mittel und Kräfte können ihm nicht Neid erregen, wenn die Bescheidenheit sein sittliches Steuerruder bildet. So wenig er den Andern zu verdammen geneigt ist, so wenig lässt er sich dazu verleiten, seine sittliche Kraft in den Himmel zu heben, und dem Heroenkultus zu fröhnen. Dieser bildet den Grund des Uebels; er verletzt die Bescheidenheit gegen den Andern und gegen mich selbst.

Digitized by Google

Das ist die Bedeutung, die wir hier der Bescheidenheit geben möchten. Sie wird gewöhnlich nur gegen den Andern gerichtet, um dem eiteln Selbstgefühle Abbruch zu tun. Hier dagegen wird sie als Schutz des Selbstbewusstseins betrachtet, wie jede Tugend solchen Schutz bieten soll. Sie schützt das Selbstbewusstsein vor jener Verkleinerung, die den sittlichen Eigenwert in Abrede oder in Frage stellt. Daher kann sie auch vor der Vereitelung und der Verödung schützen, aus welcher der Neid aufschiesst. Und mit dem Neide wird eine wichtige Wurzel des Hasses ausgerottet. Die Bescheidenheit in der Selbstschätzung lässt mich die Selbsterniedrigung erkennen, in die ich im Neide versinke. Bescheidenheit ist Selbstachtung, ebenso, wie Achtung des Andern. Bescheidenheit warnt davor, die Kräfte des Andern zu überschätzen und zu überpreisen.

So bringt sie gegen den Neid die rechte Kraft auf; die Kraft, die ihm gewachsen sein dürfte. Es wird bei dem sittlichen Urteile vorwiegend an die Sache gedacht; und daher auch erst an die Person, an welcher die Sache zu beurteilen ist. Aber man muss zugleich auch an die Person denken, der das Urteil obliegt, ob sie nicht dadurch zu Schaden kommt. Was wird aus mir selbst, wenn ich hart und rücksichtslos über den Verbrecher urteile? Was wird aus mir selbst, wenn ich einen Andern ohne Berücksichtigung der Umstände, unter denen seine Handlung geschehen ist, soll beurteilen dürfen? Wie sich der Strafrichter dabei zu verhalten habe, das haben wir schon erwogen; jetzt aber handelt es sich um das private sittliche Urteil. Hier führt die Bescheidenheit auf den geraden Weg.

Wenn ich nämlich nur sagen dürfte, dass auch in mir die Antriebe zum Schlechten sich regen, so würde dies nicht die Milde des Urteils erzwingen; denn die Differenz zwischen dem Antrieb und der ausführenden Handlung erschiene doch zu gross und zu weit. So würde die Demut anleiten. Die Bescheidenheit dagegen lässt mich dessen innewerden und bleiben, dass ich trotz der bösen Antriebe, deren ich mich anklagen muss, es dennoch zu einem leidlich moralischen Dasein zu bringen hoffen darf. Auf diese Hoffnung stütze ich mich bei der Beurteilung des Andern, dessen Handlung ich zu verurteilen habe: um die Beurteilung seiner Person zu mässigen.

Digitized by Google

Wie ich trotz der bösen Antriebe nach sittlichen Handlungen fortstrebe, so nehme ich auch in dem Verbrecher trotz seiner schlechten Handlung das schlummernde Streben zum Guten an, das nur in dem einzelnen Falle nicht zur Ausführung gekommen ist. Diese Annahme schützt mich vor dem Unheil des Verdammens. Das Unheil käme dabei zu allernächst auf mich selbst. Es gibt nicht bloss nichts Abgeschmackteres und Widerwärtigeres, sondern zugleich nichts Heilloseres als das unbedingte Verdammungsurteil über einen Menschen. Das ist gegen die Bescheidenheit. Dabei würde der Beurteilende unrettbar dem Tugendstolze verfallen, der elendesten Prunksucht menschlicher Eitelkeit. Es ist aber auch in dem Sinne gegen die Bescheidenheit, dass die Bescheidenheit vielmehr dagegen Abhülfe schafft. Sie lehrt mich meinen eigenen sittlichen Wert zu behaupten; an ihm nicht irre zu werden, wie sehr auch die Zweifel dagegen bisweilen anwachsen mögen; und an ihn mich anzuklammern, wenn ich einen andern Menschen, wie vollkommen er immer scheinen mag, beurteilen soll.

So bleiben die beiden Pole der Selbsterkenntniss und der Ironie in beständiger Wirksamkeit und Abwechselung. Und wenngleich es nur der Kunst gelingen kann, den Frieden des Humors in dem Urteile auszubreiten, so gibt doch die Bescheidenheit den sichern Weg an, nach jenem Frieden in den unerlässlichen Kämpfen des sittlichen Daseins immerdar zu streben.

Digitized by Google

Dreizehntes Kapitel.

Die Tapferkeit.

Die Wahrhaftigkeit und die Bescheidenheit sind Tugenden des Denkens vorzugsweise; desjenigen Anteils, welchen das Denken im Willen bildet. Der Impuls des Affektes ist dabei nicht ausser Betrieb geblieben; aber er bezieht sich eben vorwiegend auf die sittliche Ueberlegung. Diese aber hat nicht allein das Wort, geschweige das Heft in Händen bei der sittlichen Arbeit. Vor Allem muss der Körper beachtet werden, der Leib des Menschen. Die sinnliche Natur des Menschen mit ihren Lüsten und Reizen hat von jeher als das Hemmniss der Sittlichkeit gegolten; und sogar, wie im Mittelalter, als das Grundlaster; als ob mit dessen Bekämpfung allein die Sittlichkeit gesichert würde.

Das ist nicht nur ein schwerer Irrtum in Bezug auf den Umfang des Sittlichen, sondern zugleich auf den Inhalt desselben. Der Begriff des Sittlichen wird eng und arm, wenn er auf die Sünde der Geschlechtsliebe eingeschränkt wird. Die mittelalterliche Moral gibt selbst die Probe auf das Exempel. Die Mönchsmoral enthält diese Probe. Sie stellt kein allgemeines Menschengesetz dar. Darin allein schon liegt der unverbesserliche Fehler. Es darf nicht für eine Gruppe von Menschen als Sittlichkeit gelten, was, auf alle Menschen angewendet, Unsittlichkeit und Wahnsinn würde. Das ist keine Rücksicht, die hier auf den Leib des Menschen, in welchem allein doch seine Seele

Digitized by Google

atmet, genommen wird. Hier wird der Leib vernichtet; dabei muss auch die Seele geschädigt werden, die an diesem Leibe Anteil hat. Das kann nicht der richtige Weg der Tugend sein.

Nur den Worten nach kann sich die Moral des Mittelalters auf **Platon** berufen. Er ermahnt zwar überall zur Abkehr von der Sinnlichkeit; aber diese Abwendung bedeutet nirgends die Abtötung der Natur. Auch für die Erkenntniss lehrt er die Befreiung von der Sinnlichkeit; aber nur um den Gewinn zu begründen und zu sichern, den man von der Sinnlichkeit entlehnt; um ihn aus dem Denken sicherer herzuleiten. So ist es auch bei ihm der Ethik gegenüber mit der Sinnlichkeit bewandt. Das Begehrende der Seele wird gebändigt, aber nicht ertötet; es lebt fort in dem, was zum Willen sich emporringt. Es ist die Macht des Geistes, die Macht der Vernunft, welche hier, wie im Geistigen, so im Sittlichen, das Gegengewicht bildet. Das Prinzip des Wir (ἡμεῖς) und des An uns und des Bei uns (καθ' ἡμᾶς und πρὸς ἡμᾶς) erlangt die Hegemonie über die widerstrebenden Kräfte des Leibes.

In der sittlichen Vernunft selbst wird der Schutz gesucht, und in ihr die Sicherung erkannt gegen die Gewalt der sinnlichen Reize und Lüste. So entsteht im Horizonte der griechischen Ethik das Problem der Tugend; in der Tugend vielmehr entsteht das Problem der Ethik. Die Ethik ist nicht ein Gedanke der Verzweiflung, der den Menschen aus seinem eigenen Centrum heraustreibt; sondern eine Frage, auf welche die Antwort schon im Worte geprägt ist. Wenngleich die Tugend vorerst nur Tüchtigkeit und Männlichkeit bedeutet, so ist sie doch eben eine Tatkraft, die in Bereitschaft ist. Und darauf kommt es an. Es gibt eine Macht gegen die Sinnlichkeit, an der nicht zu zweifeln ist. Worin sie besteht, darüber sind verschiedene Ansichten vorhanden in der Volksmoral und in der Poesie, so wie in der öffentlichen Religion. In diesen Streit der Meinungen tritt **Sokrates** ein, indem er das Wissen zur Tugend macht, und somit die Wissenschaft der Tugend begründet. Plato führt diese Begründung durch, und führt sie aus.

Daher scheut er nicht die Anlehnung an die Volksmoral, welche in der **Tapferkeit** von jeher die vornehmste Tugend erkannte. Aber er schlägt sie jetzt mit ihren eigenen Waffen,

Digitized by Google

indem er sie aufnimmt und umdeutet. Die Tapferkeit ist dem sinnlichen Menschen die sinnliche Tugend, die Kraft der Sinnlichkeit. Der Kriegsheld ist der Tapfere. Dieser Sinn bleibt nicht bestehen. Die Gewalt, welche der Mensch über die Sinnlichkeit, über alle Arten und alle Richtungen der Sinnlichkeit erringen und behaupten kann, sie wird zur Tapferkeit.

Es wäre sonst ein Gegensatz, wie er schroffer nicht gedacht werden könnte, der zwischen Sokrates und Platon bestände. Die Tugend ist Wissen; und darum kann sie auch Tapferkeit sein. Denn als Wissen ist die Tugend verschieden von der Lust und der Glückseligkeit. Und die Tapferkeit ist gegen die Lust vorzugsweise gerichtet. Darum ist der edlere Teil des Willens im Mute gelegen; denn des Mutes bedarf es vor Allem, um die Macht der sinnlichen Kräfte und Gelüste abzuwehren und niederzuschlagen; um das Gute als den Kampfpreis des menschlichen Daseins hochzuhalten.

Es ist ein charakteristisches Symptom der rein menschlichen Ethik, dass sie die Tapferkeit als Tugend auszeichnet. In der religiösen Sittenlehre wird zwar auch die Tapferkeit in Anspruch genommen und ausgebildet; aber es wird nicht der Höhepunkt der menschlichen Kraft in sie gelegt. Die griechische Ethik dagegen steht hier besonders im innigsten Zusammenhange mit der eigentümlichsten Richtung des griechischen Geistes. Die allgemeine Richtung auf die Kunst hat sich in einer derartigen Ausbildung des Dramas specialisiert, dass darin neben der Philosophie das Eigentümlichste der griechischen Art liegen dürfte. Und hier zeigt es sich, dass es ein innerer Zusammenhang ist, der die Kunst, als die der Tragödie, im Verein mit der Philosophie entstehen liess. Beiden gemeinsam ist die innere Auflehnung gegen die Naivetät des Mythos und gegen die Gebilde, die dieser Naivetät entsprangen.

Die Natur selbst erschien ursprünglich unter dem Banne des Mythos. Daher besteht zunächst ein Vorurteil der Antike gegen die Natur, als ob der Kampf gegen ihre Schranken ein Frevel wäre. Die Baukunst bildet die erste grössere Opposition gegen diese mythische Befangenheit. Der Natur müsse man sich unterwerfen, das ist die ursprüngliche Ansicht. Daher dürfe die äussere Natur nicht verändert werden. Die Baukunst schreitet

Digitized by Google

dagegen ein. Und so werden Fahrzeuge gebaut, und Flüsse schiffbar gemacht; Berge behauen, um Strassen zu ebnen. Der Verkehr verbindet sich mit der reinen Kunst. In der Poesie aber, und zwar in der Tragödie, kommt dieser ethische Zug zum eigentlichen Durchbruch; denn in ihr handelt es sich um den Menschen selbst, genau so, wie in der Ethik.

Dieser ethische Grundzug der griechischen Tragödie prägt sich in der Gestalt des Prometheus aus. Goethes Wort: „Meine Herren und Deine“ ist doch wesentlich Ausdruck der modernen antireligiösen Stimmung. Darin liegt, plump ausgedrückt, eine gewisse Schadenfreude darüber, dass auch die Götter ihre Herren haben; der mythische Gedanke des Fatums wird dabei zu Hilfe genommen. Diese gleichsam aufklärerische Tendenz ist indessen nicht das Motiv, aus dem heraus Aeschylus das tragische Problem des Prometheus geschürzt hat. Es ist nicht der stolze, triumphierende Jubel, der aus der Klage des Prometheus erklingt; aber es ist die Kraft des Leidens, welche hier eine ethische Urkraft wird. Diese Kraft des Leidens wird das tragische Prinzip. Und daher wird die Tapferkeit zur tragischen Tugend.

Prometheus ist der ideale Mensch. Er ist der Heiland der Menschen; er hat das Licht der Erkenntniss dem Menschen gebracht. Das ist seine Sünde; denn es besteht vor ihm noch ein Missverhältniss zwischen Gott und den Menschen, als ob die Menschen des göttlichen Lichtes nicht würdig wären. Es ist die Aufgabe des Menschen, die Sittlichkeit zu begründen; und in ihr eine bessere Gottesidee zu begründen, als welche der mythische Zeus vertritt. Das ist überall der Sinn der echten, der Aeschyleischen Tragödie: die sittlichen Ideen, und durch sie die religiösen, nämlich die von den Göttern zu läutern und zu verwandeln. Um diese Aufgabe als die des Menschen zur Darstellung zu bringen, bedarf die Tragödie des Leidens und der Kraft des Leidens, der Tapferkeit. Wie könnte das Leiden entbehrt werden? Wäre es nicht mutlose Verblendung über die scheinbar blinde Gewalt der Naturkräfte, wenn man das Leiden ausschalten zu dürfen meinte aus dem sittlichen Haushalt?

Der tragische Dichter hat die Einsicht, dass die Mächte der Natur schier unüberwindlich sind; dass Zeus' Wille und Zorn

Digitized by Google

unversöhnlich sind. Die Uebel der Natur, Krankheit und Tod, wessen Herz könnten sie nicht rühren? Selbst Jesaja, obwohl er von Eschatologie frei ist, bricht in die poetische Klage aus; denn das ist diese anscheinende Hoffnung: „und Er wird den Tod verschlingen ewiglich.“ Der tragische Held dagegen kann wohl auch von der Zuversicht sich trösten lassen, in der sein Leiden im Prometheus ausklingt, dass nach uraltem Spruche eine Erlösung ihm werden müsse; aber vorherrschend bleibt dagegen die Grundstimmung der Tapferkeit im Leiden. Es ist Menschenlos, zu leiden; und im Leiden den Menschenwert auszubilden und auszuprägen.

So verändert die Tragödie den Sinn des Schicksals. Dieses ist sonst das Seitenstück zum Chaos; das vorkosmische Gesetz. Jetzt wird es in den Kosmos hineingezogen; für den Menschen specifisch umgeprägt. Das Leiden ist das Schicksal im Menschen. Sein Missverhältniss zur Natur überhaupt wird in dem Begriffe des Leidens anerkannt. Die Götter stehen an Stelle der Natur, wenn der Mythos die Auflehnung gegen die Götter, wie im Raube des Feuers, darstellt. Unterwerfung unter die Natur, das bedeutet der tragische Begriff des Leidens. „Ach, an der Erde Brust sind wir zum Leide da.“ Das ist echt tragisch gedacht; das ist echte Prometheische Stimmung.

Auch Ranke hat Christus mit Prometheus zusammengestellt. Das tragisch Ergreifende im Christusbilde ist auch nicht sowohl die Erlösung, welche aus dem Rahmen der Tragödie herausfällt, als vielmehr diese Erkenntniss, dass Leiden das Los des Menschen bilde; und dass die Fassung, die Standhaftigkeit im Leiden das beste Teil sei, das der Mensch ergreifen kann. Diese Standhaftigkeit ist mehr als Ergebung, die nur Gelassenheit der Unterwerfung sein würde; sie ist Aufnahme des Kreuzes, als des menschlichen Schicksals, welches dadurch überwunden und besiegt wird. Das tragische Leiden bedeutet und vollzieht die Tapferkeit, die mehr und Anderes ist als die Gelassenheit und Ergebung; die den innern Widerstand bildet, in dem die Kraft des Sieges beruht. Sie ist der Tugendwegweiser des sittlichen Selbstbewusstseins, das in positiver Arbeit behauptet werden muss.

Es scheint, als ob es zwei gegensätzliche Motive wären, die in der Tapferkeit zu verbinden sind: die Anerkennung und

Digitized by Google

die Uebernahme des Leidens; aber nicht die geduldige Hinnahme desselben; sondern der Kampf gegen dieses Schicksal. Ohne Kampf und Widerstand keine Tapferkeit. So wird das Leiden zwar nicht aufgehoben, am wenigsten für das Individuum selbst; aber es wird für das Menschengeschlecht verringert. Die mythischen Mächte der Natur werden in der langsamen Arbeit der Kultur bekämpft, und ihre Fangarme werden zurückgedrängt. Diese Arbeit der Kultur bildet die wahrhafte Katharsis in der eigenartigen Tragödie des deutschen Geistes, welche den Namen von Goethes Faust trägt. Das Leiden in der Arbeit, die Erblindung am Ende, sie ist der wahrhafte Abschluss dieses Menschenbildes, dieses tragischen Bildes der Menschheit. Das Individuum endet im Leiden; aber in seiner Arbeit erhebt sich das Zukunftsbild der Menschheit, das kraft dieser seiner Arbeit sein sittliches Selbstbewusstsein bildet, sein Selbst der Allheit. So wird das Individuum von sich selbst erlöst, um das höhere Selbst in der Menschheit zu erleben.

Der Fleiss der Arbeit für die Kultur ist der eigentlichste Sinn und Wert der Tapferkeit. Dadurch wird die mythische Natur und das mythische Schicksal besiegt. Das ist die moderne Tragödie, die das Leben Goethes durchzieht. Sie hat natürlicherweise zwei Teile. Denn während der erste Teil im Allgemeinen noch der antiken Tragödie, wie sie durch Shakespeare weitergeführt wird, entspricht, bildet der zweite Teil eine ganz neue Art, die nur in Goethes Art, den Roman auszubilden, ihre Analogie findet: die Tapferkeit im Kulturfleisse, in der Arbeit des Menschen. Dass auch darin tragischer Stoff liegt, beachten wir hier nicht; wir werden davon noch zu handeln haben. Jetzt sehen wir nur auf die Kraft, die in diesem Fleisse sich offenbart. Dem Boden wird die Scholle abgerungen, wie in der Urzeit Tagen; und man operiert nicht mehr mit höllischen Latwergen gegen die Seuchen. Die Kultur bildet das Schlachtfeld der Tapferkeit.

Die Stoa entlarvt ihre ethische Unzulänglichkeit in der Entschuldigung des Selbstmords; als ob nicht dadurch die ganze vielgerühmte Autarkie verpufft würde. Diese Schwäche ist dort ein Symptom der sinkenden Volkskraft. Nicht viel besser aber steht es mit dem spätern Problem der Theodicee. Gott

Digitized by Google

ist doch nicht mehr der Gott des Mythos, von dem geargwohnt werden könnte, dass die Uebel in der Welt der Ausfluss seines Neides wären; weshalb sollte er der Rechtfertigung bedürfen? Die Rechtfertigung Gottes kann nur in der Ethik, nur im sittlichen Begriffe des Menschen liegen. Und die Tapferkeit in ihrer tragischen Kraft vollzieht die Theodicee in der Anthropodicee. Die Tapferkeit im Leiden und in der Arbeit, im Leiden der Arbeit bringt die Lösung des tragischen Confliktes im Menschendasein.

Die Tugend der Tapferkeit erledigt die ganze sogenannte Metaphysik des Pessimismus, wie sie ja auch dem Optimismus den Anlass abschneidet. Das Leiden ist da; diese Tatsache ist in ihrem vollen Umfange anzuerkennen; aber sie ist nicht als Pessimismus zu deuten. Was ein Uebel ist im Lichte der Natur, ist nicht schlecht im Lichte der Sittlichkeit. Daher ist der Quietismus und die sogenannte Verneinung des Willens eine Methode im Wahnsinn; es ist die Methode der Verneinung der Ethik. Die Tapferkeit der Arbeit für die Kultur beseitigt den Quietismus, und erledigt den Pessimismus.

Daher ist die Tapferkeit als die geschichtliche Tugend zu erkennen, als die Tugend der Weltgeschichte. Und weltgeschichtliche Tendenz muss alle nationale Geschichte leiten; wie andererseits auch das weltgeschichtliche Ziel durch die nationale Tendenz gelenkt werden muss. Der Staat ist der Culminationspunkt des Selbstbewusstseins; er ist der nationale Staat, allerdings im Sinne des Rechtsstaates. Nur durch den Begriff des Staates kann der Staatenbund erfüllt werden. So ist die Tapferkeit der Wegweiser der politischen Tätigkeit; so wird sie zur eminenten politischen Tugend.

Hier bilden die Propheten das ewige Vorbild; ihr Patriotismus war der edelste, der erhabenste; aber die Menschheit ging ihnen über ihr Volk. Und so traten sie auf wider die Könige und die Fürsten, die Priester und die Adligen; sie gingen in Kerker und Exil; alle tragischen Leiden nahmen sie auf sich, die bitterer sind als der Tod. Sie wurden Märtyrer nicht eigentlich, was man so nennt, für eine Glaubenslehre; sondern das ist das rein Menschliche an ihnen, dass sie für ihre Politik sich opfern; dass diese ihre Politik nichts Anderes ist, als was wir heutzutage

Digitized by Google

Sozialismus nennen. Recht zu schaffen den Armen, das ist ihr Glaube. Daher ist ihre Religion Sittlichkeit. Nicht Liebe fordern sie und Barmherzigkeit, sondern Recht und Gerechtigkeit. Für diese Forderung setzen sie ihren Mut, ihre Tapferkeit ein.

Sie sind daher die Vorbilder der wahrhaften Tapferkeit; sie sind die echten Helden der Politik und der Weltgeschichte. Von ihrem Kriegsruhm weiss man Nichts; nicht einmal soviel wird darüber von ihnen berichtet, als man von dem athenischen Bürger Sokrates erzählen kann. Und dennoch sind sie die Heroen; und alle Diejenigen, welche in der Politik für ihr Volk und für die Menschheit kämpfen und leiden, sind ihre Jünger und gehen in ihren Spuren. Wie das Selbstbewusstsein im Staate sich vollendet; von vornherein in ihm sich zu objektivieren hat, so muss der Tugendweg der Tapferkeit der der politischen Tapferkeit sein.

Freilich die Tugenden der Wahrhaftigkeit und der Bescheidenheit gehen voran. Sie schützen den Mut vor der Unbesonnenheit und der Tollkühnheit, die nicht in der Kraft des Leidens, in der Voraussicht und Uebernahme des Leidens ihre Reinheit bewährt. Aber unter der Voraussetzung jener controlierenden Tugenden und ihrer Probe in der Kraft des Leidens gibt es kein sittliches Dasein der Nationen ohne die Tapferkeit. Sie ist die Tugend des Bürgers, des Staatsbürgers; des Menschen, der die Einsicht hat, dass er im Staate sein sittliches Dasein zu erwerben und zu verteidigen hat. Die Dinge gehen zu lassen, wie sie gehen, ohne die Pflicht zu fühlen, an seinem Teile mit Einsetzung seiner Wohlfahrt zur Besserung beizutragen, das ist die Todsünde gegen den Geist der Sittlichkeit.

Darin besteht übrigens auch der unverächtliche Anteil, den Sophokles an der Entwicklung des tragischen Problems gewinnt, dass er die Tapferkeit gegen den Tyrannen auf die ungeschriebenen Gesetze der Sittlichkeit gründet. Und es hebt wahrlich nicht das strenge Gewicht des tragischen Pathos auf, dass dieses höhere Recht der Sittlichkeit durch die Tapferkeit der Schwester, des Weibes also bei ihm vertreten wird. Die Sittlichkeit wird zarter; und die Tapferkeit dadurch nur um so erhabener. Es ist sehr lehrreich, dass der Heros zum Weibe

Digitized by Google

wird. Denn das Weib ist hier nicht die Kraftheldin des nordischen Mythos, bei der der Unterschied zwischen Mann und Weib verschwindend wird; es fehlt das körperliche Uebermaass, so dass auf die geistige Ausdauer und Klarheit das ganze Gewicht fällt. Darauf kommt es an.

Der Naturalismus in der aesthetischen Vorstellung der Tapferkeit bildet das Hemmniss gegen ihre reine ethische Bedeutung. Freilich ist es nicht allein der aesthetische Sinn, der die sinnliche Stärke, wie überhaupt in der Natur, so insbesondere auch im Menschen bewundert, und schön und erhaben findet; sondern es ist die Fortsetzung des Mythos in die Geschichte hinein, welche den sinnlichen Begriff der Tapferkeit aufrechterhält. Als politische Tugend gilt in der bisherigen Geschichte vorzugsweise die militärische Tugend; denn der Krieg ist die ultima ratio der Politik. Zwar werden heute die Feldherren weniger der Probe des Feuermutes ausgesetzt als die Mannschaften, so dass ihre Tapferkeit auch auf die geistige und sittliche Energie sich concentriert; dennoch strahlt das alte mythische Kriegsbild auf das moderne Schlachtfeld hinüber. Und wie der eine Held die Hunderte niedersäbelt, in dieser schier übermenschlichen Kraft sieht man das wahre Heldentum; und die natürliche Fortsetzung davon auch in der modernen Kriegführung.

Was bedeutet dagegen das Beispiel des Sokrates, der seine bessere Einsicht von seinem Werte zum Opfer bringt, um keine Differenz entstehen zu lassen zwischen seinem Selbstgefühle und dem Staatsgesetze; wie verwerflich es auch in dem einzelnen Falle ist. Es ist und bleibt dennoch die dermalige Verwirklichung der Staatsidee. Es ist die andere Richtung der politischen Tapferkeit, die aber auf dasselbe Ziel steuert. Dieses ist der Staat, als der sittliche Verband der Menschen. Den falschen Anordnungen der Staatsorgane leistet die politische Tapferkeit unerschrockenen Widerstand. Das hat auch Sokrates durch Leben und Lehre getan. Der Anordnung aber, welche sein Leben fordert, widersetzt er sich nicht, weil er dadurch die Staatsidee zu vernichten glaubt. Hier fordert seine Tapferkeit Unterwerfung bis in den Tod. Das Leben hätte seinen Wert verloren.

Es ist ein weithin leuchtendes Symptom des radicalen Guten im Menschen, dass die Kraft des Martyriums eine so ausge-

Digitized by Google

breitete im Menschengeschlecht ist. Die grössten Qualen, gegen die der Tod noch wie eine Erlösung erscheint, werden mit Wollust von Menschen aller Art ertragen, wenn eine Idee, wie eine Epidemie, ihre Herzen ergreift. Die Verachtung des Sinnlichen, aller Güter und Freuden des Lebens und des höchsten Gutes, welches im Leben selbst als letzte Spur der Hoffnung in der Verzweiflung fortglimmt, sie werden mit einer Grossmut, mit einem Idealismus preisgegeben, welcher für die sittliche Kraft des Menschen ein unzweifelhaftes Zeugniss ablegt.

Um so beschämender ist es, dass dieser Heldenmut dennoch häufig nur einen formalen Wert hat; dass er sich nicht von dem Grunde geistiger Freiheit und Klarheit erhebt. Er ist häufig nur der Ausdruck und der Gipfel einer Befeindung der Natur und der Sinnlichkeit, welche zugleich mit einem Misstrauen gegen die menschliche Sittlichkeit verbunden ist. Martyrium und Asketik gehen häufig zusammen im Bunde gegen die Kultur. Das aber kann keine wahre Tapferkeit sein, was nicht als Wegweiser der sittlichen Kultur gelten will. Auch dieser Heroismus ist nicht unzweideutig.

Die Tapferkeit wird dadurch als Tugend controlierbar, dass sie nicht ohne die geistigen Tugenden der Wahrhaftigkeit und der Bescheidenheit gedacht werden kann; nicht ohne die unbedingte Anerkennung der Freiheit des Geistes. Durch dieses positive Kriterium wird der Naturalismus der sinnlichen Vollkommenheit begrifflich widerlegt, so dass alle aesthetische Befangenheit dagegen Nichts ausrichten kann. Der Gedanke des Uebermenschen ist einfach deshalb widersittlich, weil er unzertrennlich verbunden ist mit dem Gedanken des Untermenschen. Der Sittlichkeit gegenüber ist es undenkbar, dass ein solcher Gedanke entstehen könnte; dass es einen Unterschied in der sittlichen Kraft der Menschen geben könnte, geben dürfte. Der Gedanke entsteht nur als ein aesthetischer Gedanke, dieweil ja doch die Menschen in ihren körperlichen und geistigen Anlagen Verschiedenheiten aufweisen.

Nun gehen diese Verschiedenheiten zwar sehr bedenklich auseinander; die Körperkraft paart sich keineswegs mit der geistigen; sondern die riesigen Unholde sind von keines Gedankens Blässe angekränkelt; und wirkliche Helden des Geistes sind

Digitized by Google

keineswegs immer Gardefiguren. Man sollte denken, dass diese Mängel der Symmetrie in der Ueberkraft die letztere als Kriterium hinfällig machten; aber der aesthetische und rhetorische Reiz schwächt auch diesen Einwand. Und so wird das Sinnliche über das Geistige und über das Sittliche gesetzt. Wie im Epos, im Märchen und im epischen Romane wird die Körperkraft vergöttert; der Riese ist und bleibt der Held der Tapferkeit. Auf diesem Naturalismus, der wie unausrottbar scheint, beruht es im letzten Grunde, wenn der alte sophistische Gedanke des Uebermenschen, der das Recht und die Sittlichkeit zu einer List des Stärkern macht, immer wieder auftauchen, und als Weisheit beachtet werden kann. Die Herrenmoral ist Nichts als Teufelei.

Der Naturalismus in der Auffassung der Tapferkeit hat aber noch viel intimere praktische Folgen. Die Poesie des Rittertums blüht im Mittelalter zugleich mit dem Marienkultus; und dieser wiederum zugleich mit dem Kultus der Minne überhaupt. Der Held bewährt sich nicht allein im Kriege und mit den Waffen überhaupt; nicht allein, indem er wilde Tiere erlegt; sondern vornehmlich in der Eroberung des Weibes. Je gefahrvoller diese Eroberung ist, desto wunderbarer, mächtiger und reiner erweist sich die Liebe. So wird die Geschlechtsliebe zu einem Attribut der Tapferkeit. Und wahrlich über das specifische Mittelalter hinaus hat sich dieser mythisch-sinnliche Begriff forterhalten.

Wenn die Faustsage als das germanische Pendant zur Prometheusidee gedacht werden darf, so ist eine Abzweigung von ihr zu erkennen in dem Typus des Don Juan, der alle modernen Völker durchzieht, und zu poetischen Behandlungen anreizt. Es ist sehr lehrreich, dass Mozart, der Shakespeare der Musik, nicht etwa für einen Hamlet sich einsetzt, sondern für den echten aesthetischen Absenker desselben, den der Don Juan bildet. Er ist nicht der Ausbund in der Leidenschaft der Liebe, und daneben ein Ritter; sondern als Ritter ist er der Sinnenheld der Liebe; der fahrende Ritter der Liebe. Das ist die Tapferkeit, welche die irdische Welt mit ihren Erlebnissen und Satisfaktionen in ihrem heimlichsten Herzen für die eigentliche Tapferkeit hält: Weiberherzen zu erobern, zu brechen, und mit der ewigen Heiterkeit des Siegers zu neuen Eroberungen fortzustürmen.

Digitized by Google

So erheische es zumal die Erfahrung, deren der Dichter bedarf; die Poesie sei Gelegenheitspoesie. Dass dem Dichter selbst das Herz dabei brechen könnte, das will man nicht glauben; er gilt als der Träger seiner Idee; und das Recht seiner Idee müsse sein Selbstbewusstsein erleuchten und beherrschen. Und was dem Dichter Recht ist, das ist dem gewöhnlichen Menschen billig; denn im Grunde soll jeder Mensch ein Dichter sein, und ist jeder Mensch ein Dichter. So wird der Don Juan der Ehrenretter der Sittenlosigkeit, und der herzlosen und ehrlosen Ausschweifung auf dem grossen Gebiete der Geschlechtsliebe.

Das ist der Grund und Boden, auf dem das Unkraut der aesthetischen Unkultur allezeit aufschiesst. Die Sinnlichkeit im Strahlenkranze des Heldentums auf diesem Schlachtfelde von Mann und Weib, sie wird identisch mit der Sittlichkeit. So hat es der Wahnwitz einer angeblichen Kunst, welche die letzten Jahrzehnte beherrscht, in aller Nacktheit ausgesprochen; es gäbe kein höheres und kein anderes centrales Problem der Kunst als Mann und Weib. Und während die echte Kunst ihre Freiheit der conventionellen Sittlichkeit gegenüber darin bewährt, dass sie die Sittlichkeit läutert und erhöht, wird durch diesen Cynismus der Sinnlichkeit alle Grundbedingung der Sittlichkeit aufgehoben; die Macht der Sinnlichkeit wird als sittliche Urkraft hingestellt. Was bedeutet dagegen alle geistige, alle sittliche Kultur, welche den Wert des Lebens in anderm Sinne bestimmt; welche den Schwerpunkt des Lebens nicht mit dem Geschlechtstriebe zusammenfallen lässt.

Die Don Juan-Tapferkeit wäre deshalb an sich kein Gegenstand der wahren Kunst, weil sie nicht als Höhepunkt der menschlichen Sittlichkeit in derselben dargestellt werden kann, sondern vielmehr nur als eine Verirrung des menschlichen Strebens; aber freilich als eine Verirrung nicht der elementaren Sinnlichkeit, welche, auf ihre Kraft trotzend, sich als Sittlichkeit gebärdet, sondern als eine Verirrung des aesthetischen Sinnes, des rastlosen Strebens nach der Schönheit des Lebens. Dieses aesthetische Motiv macht Don Juan der Idealisierung fähig. Er ist kein Verworfener; denn er sucht im Sinnentaumel doch immer die Schönheit im Weibe, und er glaubt an die Schönheit im Weibe. Leporello ist nur sein Kammerdiener; er versteht

Digitized by Google

den Helden nicht. Die edlen Frauen aber, die Don Juan zum Opfer fallen, und die Allmacht der Liebe, welche Elvira hinreisst, sie sprechen unwiderleglich für den Funken der Reinheit, der in seinem Typus zu erkennen ist.

Dennoch aber darf uns diese Anerkennung nicht verleiten, den Grund des Uebels in ihm zu übersehen. Es ist die falsche Ritterlichkeit, welche die falsche Tapferkeit hervorbringt. Es ist falsche Ritterlichkeit, welche in der Sinnenlust, und wenn sie die seligste ist, ihren Kampfpreis sucht; welche in der Macht der Geschlechtsliebe schlechthin die Heldenkraft des Menschen sieht.

Es ist noch eine Complication dabei zu beachten. Wie ein Eroberer schwärmt und stürmt der Sieger in der Liebe von Sieg zu Sieg. Dieses Pilgern und dieser Kriegszug nach den Gefahren, nach den fernen Ländern der Liebe ist charakteristisch für diesen Typus, der der modernen Zeit gemäss im Don Juan fallen gelassen werden kann; ihm bleibt des Wechsels genug auf seinem Herrensitze, wie auf seinen Reisen. Auf die Herrschaft kommt es an, die dabei über das Weib ausgeübt wird, und auf das Gefühl der Herrschsucht, welches dadurch geweckt und bestärkt wird. So entlarvt sich diese Tapferkeit als der Egoismus der Herrschsucht. Und aller Schein und Glanz, und alle Eitelkeit, welche den Grund der Herrschsucht bilden, werden dadurch die Triebe und Gründe dieser falschen Tapferkeit.

Es ist eine partielle Dressur, welche als allgemeine menschliche Kraft sich aufspielt; als umfassende Darstellung des Selbstbewusstseins; das hier vielmehr sittlich hohl wird. Stolz und Eitelkeit sind die Antriebe dieser angeblichen Tapferkeit, der das Centrum des Selbstbewusstseins fehlt; die immer nur ein Reflex der Menge ist. Es ist nicht die sittliche Allheit, welcher diese falsche Tapferkeit als Wegweiser dient. Dieser falsche Held hat kein wahres Selbst; wie er von der sittlichen Aufgabe abirrt, so entfremdet er sich der Kultur.

Die Tugend soll auch das Heilmittel bilden gegen die Laster; wie nicht minder auch sie erklären. Die Wahrhaftigkeit wappnet gegen die Lüge; und die Bescheidenheit gegen den Neid, in dem wir Dasjenige erkannten, was man Hass zu nennen pflegt. Eine

Digitized by Google

andere Quelle des Hasses ist die falsche Tapferkeit; die Pose der Tapferkeit; die Herrschsucht, welche die Miene der Tapferkeit annimmt und dadurch sich zu rechtfertigen glaubt. Die Form, welche der Hass in dieser Richtung des Affektes annimmt, ist die Grausamkeit. Sie scheint das stärkste Gegensymptom zu bilden gegen die Anlage des Menschen zur Sittlichkeit. Neid und Hass verblassen gegen die Tatkraft, welche die Grausamkeit darstellt. Der Unterschied von Mensch und Tier scheint hier zu verschwinden; das Problem der Ethik droht in dem des Menschen hinfällig zu werden.

Indessen enthüllt die Grausamkeit den ganzen falschen Schein, der über der sinnlichen Tapferkeit liegt. Die Grausamkeit ist nichts weniger als Stärke, sondern vielmehr jämmerliche Schwäche; ein ohnmächtiges Nachgeben und Versinken in pathologische Reizung. Grausamkeit dürfte zumeist auf sexueller Perversität beruhen. Und damit wird ein bedeutsames Merkzeichen nach der Richtung hin gegeben, welche die geschlechtliche Sinnlichkeit für sittliche Tapferkeit hält. Grausamkeit ist pathologische Abnormität. Tapferkeit ist eine normale Tugend; eine Tugend, zu der der Mensch von Jugend auf erzogen werden, und in deren Zucht er sein ganzes Leben lang sich selbst erhalten muss. Von dieser Tapferkeit ist die Gesundheit des Gemütes bedingt.

Die Tüchtigkeit des Lebens und des Wirkens hat sie zur Voraussetzung; sie bildet die Energie, welche der Schlaffheit entgegenwirkt; der Nachgiebigkeit gegen die sinnlichen, insbesondere gegen die geschlechtlichen Reize. Sie fordert und sie ermöglicht auch die relative Unempfindlichkeit gegen die unaufhörlichen Tücken der Reize aller Art, die uns necken und stechen; die uns aber nicht von der geistigen und sittlichen Aufgabe abwendig machen dürfen. So wird die Tapferkeit zur Tugend für die geistige Kraft des Menschen, die sich gegen die Sinnlichkeit in den Dienst der Sittlichkeit stellt; zur Tugend des Geistes und des reinen Willens.

Es ist, wie wir nochmals hervorheben wollen, ein falscher Schein, als ob durch diese Bedeutung der Tapferkeit der Wert der sinnlichen Kraft herabgesetzt werden sollte; vielmehr wird sie dadurch gesichert und gefördert; nur nicht im Stande der

Digitized by Google

Wildheit belassen. Wenn dagegen auch für die fortschreitende geistige Kultur die sinnliche Kraft, wie sie das aesthetische Auge reizt, erhalten und, wo möglich, erhöht werden soll, so muss die sittliche Tapferkeit der sinnlichen Rohheit, und auch der Naivetät, mit welcher in der sinnlichen Kraft eine unbedingte Grösse bewundert wird, erzieherisch entgegenwirken; und zwar gerade zu Gunsten der Sinnlichkeit, die sonst verweichlichen und erschlaffen würde. Die absolute Anerkennung der Sinnlichkeit ist ein Rudiment aus dem Stande der Wildheit. Diese aber stirbt bekanntlich aus.

Ebenso ist es auch ein Irrtum, als ob durch diese nazarenische Ansicht das Urrecht der Liebe verkannt und verkümmert würde. Wie grundlos dieser Einwand ist, wird sich bald deutlich herausstellen. Aber schon hier ist zu sehen, dass die Naturgewalt der Liebe nicht bestritten, geschweige verdächtigt wird, wenn sie durch die Tapferkeit in den Dienst der Sittlichkeit eingestellt wird. Der aesthetische Sinn, dem die Naturmacht der Liebe als das höchste Gut des Menschendaseins vorschwebt, ist vielmehr in seinem Grunde ein mythischer Sinn; die Entwickelung der Poesie führt zu höheren Ansichten von der Liebe, als welche in ihrer Bedeutung als blinder Naturmacht liegt. Diese Naturmacht ist wie das Schicksal, unbegreiflich und unentrinnbar; sie steht dem menschlichen Willen als eine fremde Gewalt gegenüber, und der menschliche Wille steht ratlos vor ihr.

Diese Ansicht von der Liebe ist die des romantischen Epos, welches alle Kräfte des Geistes in Wunder und Zauber auflöst; die Poesie der Liebe lässt das Wunder wahrlich bestehen, wenngleich sie es in der Harmonie der Seelen widerspiegelt. Die Spontaneität des Geistes ist es überall in der Kultur, welche auch Dem, was in der Natur richtig ist, die Geltung zu geben hat. Die Natur an sich ist weder gut noch schön; und ihre Macht, die blind ist, wirkt in der Krankheit nicht minder üppig als in der Gesundheit. Die Schicksalsmacht der Liebe wird daher auch als eine schwere Krankheit gedacht; und Aristophanes hat die Weisheit gehabt, die Romantik in Euripides darin zu kennzeichnen, dass er die Liebe als eine Krankheit schildert. So laufen hier die Extreme zusammen. Die Tapferkeit da-

Digitized by Google

gegen geht von der Gesundheit der Liebe aus, um sie vor Entartung zu schützen.

Beachten wir endlich auch den Affekt der Ehre, wie er in der Tapferkeit pulsiert. Sie entspringt im Hinblick auf die Allheit, oder auf einen Repraesentanten derselben. Sie ist nicht Herrschsucht, die einen Unterworfenen forderte; sie ist nicht Tyrannentrotz, der dem Cäsaren-Wahnsinn verwandt ist. Sie ist die Tugend des Staatsmanns, der die Erziehung und Entwickelung seines Volkes zum Ziel hat. Der Feldherr kann die Tugend nur als Staatsmann ausüben; sonst wird er zum tollkühnen Verwüster der Volkskraft. Die Kriegskunst gehört in den Zusammenhang der Politik. Diese Tapferkeit wird von der Ehre gestachelt, nicht von der Eitelkeit und vom Dünkel der Selbstsucht. Die Ehre kennt keinen Widerspruch zwischen Ich und Du; denn sie sieht das Ich nur in der Allheit.

Daher ist die Tapferkeit eine Tugend ersten Grades; sie geht nicht auf relative Gemeinschaften, sondern auf das Ganze des Staates und der Menschheit. Sie bedarf daher auch des Affekts der Liebe nicht; nicht einmal, wo es sich für sie um Geschlechtsliebe handelt. Auch hier spornt die Ehre, die echte Richtung einzuhalten, welche der Allheit die Orientierung sichert für alle Sonderbündnisse. Ohne diese Grundlage der Ehre in der Liebe, welche die Tapferkeit schafft, könnte auch die Geschlechtsliebe nicht zu einer sittlichen Einrichtung entwickelt werden. So bewährt sich denn auch hier, an diesen zartesten Punkten, die Tapferkeit als eine geistige Tugend, als die Tugend des Idealismus, die nicht allein etwa im Martyrium sich bezeugt; sondern in allen Richtungen des menschlichen Daseins ihre Kraft erprobt, wo immer das sittliche Selbstbewusstsein zum Ziel des Strebens gesetzt wird.

Digitized by Google

Vierzehntes Kapitel.

Die Treue.

Die Wegweiser der Tugend, die wir bisher aufgerichtet, haben vorzugsweise dem Gedanken gedient, dass der Krieg der Urfeind im Menschenherzen sei; und doch wohnt ebenso auch Friede in ihm, und die Sehnsucht nach Frieden. Es wäre verfehlt, wenn nicht auch diese Richtung zur Liebe in einer cardinalen Tugend zur Auszeichnung käme.

Es ist aber nicht schlechthin die Friedenssehnsucht, welche zu berücksichtigen ist; sie könnte vielleicht ein zweideutiger Führer werden im Drange der sittlichen Arbeit. Der Friede muss vor Allem in den eigenen Bestrebungen und den eigenen Gedanken, im Geiste und im Gemüte hergestellt werden; ohne Rücksicht zunächst auf die Harmonie mit den anderen Menschen. Diese Art von Selbstliebe darf und muss den Menschen ergreifen, dass er nicht zum Spielball seiner Phantasien und seiner Vorstellungen werde; dass Einheit und Beständigkeit in ihn einkehre; in ihm bleibend werde. Es ist, als ob man schon hier in der Ethik für die Einheit des Bewusstseins vorsorgen müsste, welche doch erst in ihrem erweiterten Sinne das Problem der Psychologie ist. Wiefern nun aber die Ethik für alles Menschliche zu sorgen hat, darf ihr in der Tat auch diese Vorsorge nicht fern bleiben.

Wie die Substanz in der Logik die Grundlage der Bewegungen bildet, und Nichts mehr sein will als diese Grundlage und Voraussetzung, so müssen wir auch eine Beharrlichkeit für alles Denken und Streben zur Grundlage und Voraussetzung

Digitized by Google

machen. Für das Denken legt sie ja die Logik selbst; das Denkgesetz der Identität ist dieses Grundrecht der reinen Erkenntniss. Aehnlich muss auch für das Streben und Wollen eine Voraussetzung begründet werden; ein Denkgesetz kann dafür Nichts helfen; ein besonderes Willensgesetz aber ebensowenig; denn im Grunde bedeutet das allgemeine Gesetz des reinen Willens, das Gesetz des sittlichen Selbstbewusstseins gar nichts Anderes als diese Identität, Beständigkeit und Beharrlichkeit des reinen Willens.

Wenn aber ein besonderes Gesetz sonach überflüssig ist, so muss doch der Wegweiser, den überall hin die Tugend bildet, für diese Grundrichtung des Willens Sorge tragen. auf dass sie sich erhalte und befestige; und allem Ankämpfen und allen Anwandlungen entgegen sich behaupte und durchführe. Es könnte scheinen, als ob die Himmelsleiter der Tugend für kein Problem so auserlesen sei, wie für dieses.

Wie soll man nun aber diese Tugend der Beharrlichkeit nennen? Die Beständigkeit ist ja an sich ein guter sittlicher Titel; aber in der Standhaftigkeit grenzt sie zu nahe an die Tapferkeit an. Hier muss aber die Richtung auf den Andern den Ausschlag geben; obwohl die Eintracht des Ich den Zielpunkt bildet. Von ihr geht man aus; aber auf den Andern wird der Blick gerichtet, damit keine Zwietracht mit ihm entstehe. So fordert es der Affekt der Liebe, dem hier die Leitung zusteht. Es ist nicht Mitleid mit sich selbst, das die Beharrlichkeit des Ich fordert; sondern es ist die Rücksicht auf die Allheit, und zwar unter dem Ansporn der Liebe, also auf *die relativen Gemeinschaften*, welche unter der obersten Leitung der Allheit sich sollen bilden dürfen, für welche Beständigkeit gefordert wird. Demgemäss nehmen wir hier das bedeutsame Wort der Treue in Anspruch.

Die *Treue* hat eine weitverzweigte Wortgeschichte. Bei *Platon* wird sie ein Erkenntnisswert; eine Stufe in der Entwickelung der Erkenntniss; sie wird ein modaler Terminus für die Stufe der Vorstellung (πίστις). In der Sprache der *Propheten* hängt das Wort mit der Wurzel zusammen, welche *Festigkeit* bedeutet. Und da die Festigkeit der Ueberzeugung und Gesinnung ihnen die Hauptsache ist, so wird auch ihre Religion, die ihre

Digitized by Google

Sittlichkeit ist, durch dasselbe Wort bezeichnet. Dadurch ist die Treue homonym geworden mit dem Glauben.

Die römische Rechtssprache, die auch im Einklang mit ihrer sacralen Sprache war, hat diesen Sprachgebrauch unterstützt; Fides bedeutet Treu und Glauben. Es ist sogar dadurch die Treue zu einer neuen und besonders schwerwiegenden Bedeutung gekommen, insofern sie einen der Ausdrücke bildet, mit denen die Selbstergänzung des Rechts versucht wurde. Darauf haben wir erst später einzugehen.

Ein anderer Gesichtspunkt darf dagegen hier in Betracht kommen. Als wir den Begriff der Tugend einführten, musste das Verhältniss zwischen Tugend und Pflicht berührt werden. Die Pflicht und gar die Pflichten bedurften keiner besondern Auszeichnung, weil der allgemeine Gedanke der Pflicht durch die Anerkennung des Gesetzes für die Ethik gewahrt ist; die besonderen Pflichten dagegen durch die Tugenden zur Verzeichnung kommen. Dennoch könnte ein Unterschied zwischen Gesetz und Pflicht fühlbar bleiben, dessen Ausdruck vermisst würde; nämlich die persönliche Beziehung in der Pflicht, die sie zu einem Pflichtgefühl macht. Dieser persönliche Pulsschlag der Pflicht wird in der Treue zum Ausdruck gebracht. Sie lässt sich von der Liebe spornen. Und die Liebe unterscheidet die Pflicht vom Gesetze. Das Gesetz geht auf die Allheit; die Liebe und die Pflicht der Liebe, die ebenso sehr die Liebe der Pflicht ist, geht auf die relativen Gemeinschaften. Für diese gilt es, die Treue zu sichern; der Treue sicher zu werden. Und die Treue ist der beste Teil der Pflicht.

Wenn durch den Begriff der Pflicht der Verdacht der Willkür, der auch an die Freiwilligkeit sich heftet, der Zufälligkeit und der Unsicherheit ausgeschlossen werden soll, so gibt die Treue diese Beständigkeit und Beharrlichkeit den sittlichen Bestrebungen. Und sie übertrifft die Pflicht dabei noch dadurch, dass sie in der Persönlichkeit diese Sicherheit begründet; während die Pflicht nicht selten als ein kalter Gehorsam oder gar als ein starrer Zwang missverstanden wird. Der Wegweiser der Treue lässt das Ziel des Selbstbewusstseins als das höchste Ziel der Sittlichkeit erscheinen; und er richtet den Blick gerade und fest auf dasselbe hin. Die Persönlichkeit, in welcher

Digitized by Google

das Selbstbewusstsein sich darstellt, ist durch diese Controle bedingt. Und in wiefern die Controle nicht unaufhörlich einzugreifen hat, stellt sich als das Gebild der Treue der Takt ein, dieser feine, aber sichere Seelenleiter. Die Treue bewährt sich in der Unfehlbarkeit des Taktes.

Die Treue hat ferner auch den Vorzug, dass sie den Verdacht der Steifheit und der Unbeweglichkeit des Eigensinns abwehrt. Sie schliesst die Entwickelung der Ansichten und der Ueberzeugungen keineswegs aus; sie fordert sie sogar; denn sie beruht ja immer auf der Fortarbeit des Geistes, und auf der unablässigen sittlichen Ueberlegung. Aber das grosse Gesetz, welches allem Widerspruch und allem Gegensatz gegenüber die Entwickelung fördert und möglich macht, verzweigt auch hier hinein seine Anwendbarkeit; die Continuität bringt Zusammenhalt und Einfalt in alle diese Entwickelungen, soweit sie sich auf sie erstreckt. Ohne diese Continuität, die das Bild des Charakters reich macht durch den Wechsel der Handhaben und die Nuancierung der Standpunkte, würde das Selbstbewusstsein nicht zu derjenigen Fülle und Mannigfaltigkeit ausreifen, ohne die wir die geschlossene Persönlichkeit nicht zu denken vermögen. Mannigfaltigkeit und Einheit; nicht Einheit ohne Mannigfaltigkeit. So bedeutet die Treue die Continuität der Entwickelung.

Die Tugendwegweiser haben bisher vorzugsweise für die Concentrierung des Ich in der Allheit des Staates Sorge getragen. Indessen darf doch wohl nicht auf diesen Höhepunkt des Selbstbewusstseins allein und ausschliesslich Rücksicht genommen werden. So darf die Ethik des reinen Willens doch wohl nicht verfahren, dass sie auf alle die natürlichen Regungen des Menschenherzens und auf alle die wie immer unvollkommenen sittlichen Verbände, die ihnen zufolge entstehen, nicht Bedacht zu nehmen hätte. Eine öde Kluft würde alsdann aufgähnen zwischen dem Individuum in seinem Naturgefühle und dem Individuum des Staates; die sittliche Welt, die dazwischen sich regt, würde gar nicht zum sittlichen Leben erweckt werden.

Es verhält sich nun aber nicht so, wie man gewöhnlich annimmt, dass die relativen Gemeinschaften, welche in dieser Mittelwelt entstehen, die Vorbedingungen für die Allheit des Staates wären, so dass das Sittliche doch eigentlich nur als

Digitized by Google

eine Entwickelung des Sinnlichen gelten dürfte. Wir werden noch deutlicher sehen, dass dem nicht so ist. Nichtsdestoweniger aber sind diese Zwischenstufen des Sittlichen aufzuspüren und anzuerkennen; sie wären aufzuspüren, auch wenn sie nicht so offen zu Tage lägen, wie es hier der Fall ist.

Der Mensch sucht den Menschen. Auch sofern wir vom Geschlechtstriebe noch absehen können, ist es das Verlangen nach Mitteilung, passiv wie aktiv, welches den Menschen geistig, wie sittlich, bewegt. Es ist nicht auszudenken, dass der Mensch in Einsamkeit da sein könnte. Wenn anders die Sprache mit der Vernunft aufs innigste zusammenhängt, so ist durch sie schon die Projektion gegeben, die der Mensch für sein eigenes Wesen zu vollziehen hat; nur am Andern kann er es erkennen. Aber es ist keineswegs allein oder vorzugsweise das theoretische Verhältniss, in welchem der Trieb zur Geselligkeit seine Wurzel hätte; sondern es ist ebenso unmittelbar das gesamte praktische Verhalten, das ganze Gefühlsleben des Menschen, welches die Einsamkeit als die beständige Form des Daseins, als das grösste Elend ihm erscheinen und ihn fliehen lässt. Und es ist auch keineswegs allein das positive Bedürfniss, sich selbst mitzuteilen und von seinem eigenen Befinden und Ergehen einen Reflex im Andern zu erwecken; wie sehr dies auch mitwirken mag, so bleibt es doch nicht allein, noch auch nur entscheidend für den Hang zur Geselligkeit; sondern es ist ebenso sehr die Empfänglichkeit des Gemütes mitbestimmend, ohne welche die Mitteilung kühl und selbstisch bliebe.

Die Freundschaft ist das grosse Beispiel dieses unverwüstlichen Triebes des Menschen, die Einsamkeit des Gemütes zu überwinden. Die Literatur der alten Völker hat Musterbilder der Freundschaft aufgestellt in der Poesie, wie in der Politik. Und während in den alten Kulturen die Sittlichkeit sonst entweder vorzugsweise in der Religion, oder in der Vaterlandsliebe gefeiert wurde, so dringt in dem Bilde der Freundschaft ein Strahl jener persönlichen Sittlichkeit in jene mehr unpersönliche hinein; obzwar freilich nur das Natürliche der Persönlichkeit in ihr zunächst zum Durchbruch kommt.

Dieser Sinn für Freundschaft hat sich erhalten, wenngleich er nicht mehr so sehr die allgemeine Signatur des geistigen

Digitized by Google

Verkehrs bildet, wie sie für Zeitalter charakteristisch ist, denen ihre jeweilige Kultur missbehagt und die das Vorgefühl einer Umwandlung der Dinge haben. In solchen Zeiten klammert man sich an das Urgefühl der Freundschaft, wie an den Anker, um sich in dem Gefühle sicher zu halten, dass die sittliche Kultur, welche Gefahren sie auch zu bestehen hat, dennoch einen sichern Lauf nimmt; und dass sie nimmerhin ihres Zieles verlustig gehen kann. In der Freundschaft glaubt man die Bürgschaft dafür zu erkennen, dass die Menschheit, die Sittlichkeit kein leerer Wahn sei. Die Freundschaft erscheint als das Urbild der Menschenliebe.

Gegen diese Ansicht muss freilich die Ethik Bedenken erheben; denn die Freundschaft entspringt in aesthetischen Regungen ebenso sehr, wie in geistigen und sittlichen. Und es ist die Frage, ob die aesthetischen Regungen nicht den Ausschlag in ihr geben und die Uebermacht erlangen. Ohnehin wissen wir ja, dass die Menschenliebe nicht nach Gunst gehen, sondern auch nicht so eifersüchtig sich vereinzeln darf, wie die Freundschaft dazu verleiten könnte. Trotz alledem bleibt es anzuerkennen, dass die Freundschaft einen sittlichen Grundzug des Menschenwesens bildet; und dass sie nicht ausschliesslich in dem aesthetischen Grundtriebe wurzelt. Den Beweis dafür, dass Sittlichkeit in der Freundschaft waltet, erbringt die Treue. Die Tugend der Treue erstreckt sich zunächst auf sie; und in der Kraft der Treue bewährt die Freundschaft ihre sittliche Natur; befreit sie sich von dem aesthetischen Scheine, der sonst an ihr haftet.

Es gibt eine Richtung des Gemütes, welche, wenn irgend eine, es verdient hätte, als Affekt ausgezeichnet zu werden; zumal wenn man den Affekt als eine vorübergehende, wenngleich heftige Gemütsstimmung, von der sich festlagernden Leidenschaft unterscheidet: das ist die Sehnsucht. Man hat sie gewöhnlich, wie zu vermuten ist, mit der Liebe gleichgesetzt und daher nicht besonders genannt. Das ist ein Grundfehler, bei dem die Freundschaft zu kurz kommt; und der die Liebe, insbesondere aber auch die Freundschaft in Bezug auf die Kraft, die sie erhält, an die Sinnlichkeit ausliefert.

Digitized by Google

Sicherlich ist die Sehnsucht ein sinnliches Gefühl; ein Trieb, das Individuum über sich selbst auszudehnen. Die Energie, mit welcher diese Erweiterung des Selbstgefühls sich durchsetzt, wäre nicht möglich, wenn nicht alle Grundwellen des Bewusstseins in Bewegung, in Erschütterung versetzt würden, um dieses Schmerzgefühl zu erwecken und festzuhalten, welches der Sehnsucht eigen ist. Dennoch aber bleibt es andererseits nicht minder richtig, dass bei der Sehnsucht eine Art von geistigem Gefühl, von sittlicher Besonnenheit und Richtung mitbestimmend sein muss; dass ohne diese sittliche Mitwirkung das Ichgefühl nicht jener Leere inne werden könnte, welche in der Sehnsucht sich aufdeckt; noch dass sie zu einer so positiven Macht anschwellen könnte.

Es darf nicht in Abrede gestellt werden, dass die Sehnsucht an die Vielseitigkeit des Eros angrenzt; und dass sie als Naturtrieb sich besonders ausgestaltet. Dennoch aber ist sie als das wichtige, nicht genug zu schätzende Symptom dafür zu erkennen, dass eine so gewaltige Kraft das Menschenherz an die Vereinsamung gemahnt, der es verfallen müsste, wenn es von dem persönlichen Umgang, dem Zwiegespräche mit dem Andern dauernd abgetrennt bliebe. Diese Sehnsucht ist das Zeichen der Freundschaft. Und dass sie unter Männern, unter Frauen, wie zwischen den Geschlechtern entstehen und sich erhalten kann, das ist nicht bloss eine Wohltat, sondern ebenso sehr eine Grosstat des sittlichen Geistes.

Schon das Verlangen, nicht nur sich mitzuteilen und zu empfangen, sondern auch sich anzuschliessen und anzuschmiegen an den Andern, um in der vertrauten Unterredung das Selbstbewusstsein zu klären, ist ein Zeugniss dafür, dass das Ich der Isolierung entflieht; wenngleich es nur erst eine engere Gemeinschaft anstrebt. Diese darf ihm nicht verargt werden, wenngleich es nicht bei ihr stehen bleiben darf; und wenngleich auch der Meinung nicht nachzugeben ist, als ob die relative Gemeinschaft die notwendige Staffel wäre, deren es zur Allheit bedürfte. Die Freundschaft selbst darf ihm nicht verleidet und nicht verkümmert werden; sie ist ein Gebild der Tugend; sie entsteht auf dem Wege, zu dem die Treue den Wegweiser bildet.

Digitized by Google

Wäre die Freundschaft nicht eine sittliche Verbindung, so würde die Treue nicht in ihr wirksam, geschweige herrschend werden können. Das Characteristikum der Freundschaft ist die Beständigkeit. Dadurch wird sie von der flüchtigen Neigung unterschieden; dadurch aber überhaupt von der aesthetischen und von der sinnlichen Reizung. Und umgekehrt möchte man auch sagen, wenn die Freundschaft keinen andern Sinn und Wert hätte, als diese Beständigkeit des Sinnes, der Sehnsucht, der Vertraulichkeit zu bezeugen, so wäre schon dadurch ihr ethischer Wert bewiesen; denn solcher Zeugnisse von der Beharrlichkeit in den Neigungen, welche Mensch mit Mensch verbinden, bedarf die Ethik, um die Tugend aufzurichten. Sie vertritt den Gedanken, dass der stetige Fortschritt in der sittlichen Arbeit zu sichern und zu lenken sei.

Dass es nun eine solche Stetigkeit an der Grenzlinie gebe, wo Sinnlichkeit und Sittlichkeit zusammenstossen, das beweist die Freundschaft. Und daher erweist sich in ihr die Tugend der Treue. Ohne Treue kann sich das wankelmütige Menschenherz bei den vielfachen Anwandlungen und Anfechtungen, welche die Zweifelsucht an sich selbst wie am Andern aufregen, nicht festhalten an einer andern Person, zu der die Sehnsucht noch nicht beständig und mit gleichförmiger Energie hinzielt. Die Treue ist der ethische Leitgedanke, der nicht etwa mit der Sehnsucht zusammenfällt. Die Treue ist eine Tugend, das will sagen, sie ist eine ethische Richtungslinie, ein Prinzip, eine Grundlegung, welche der sittliche Geist entwerfen muss, um für seine sittliche Arbeit Halt und Sicherheit zu gewinnen.

Wenn einerseits nun die Freundschaft den Menschen über sich selbst hinausweist, so belehrt ihn die Treue, dass er in der Freundschaft ein echtes Mittel erkennen darf, sein sittliches Selbstbewusstsein zu gewinnen. Zwar ist es nur eine relative Gemeinschaft, welche in der Freundschaft gestiftet wird; dennoch gewährt sie in der Treue ein unverächtliches Mittel, das Selbstbewusstsein, wenngleich nicht zu vollenden, so doch unzweifelhaft zu erhöhen. Die Festigung, welche die Treue dem Ich gibt, darf als eine Erhöhung des Selbstbewusstseins erkannt werden. Nicht in der Verbindung der zwei Menschen liegt die Erhöhung, sondern in der Beständigkeit dieser Verbindung.

Digitized by Google

Diese hat ethischen Grundwert; sie entspricht, sie dient der Tugend der Treue.

Es ist nicht überflüssig, auch den objektiven Wert zu berühren, den auf Grund der Treue die Freundschaft immerhin für das echte Selbstbewusstsein des Staates hat. Welche Fülle von Anregungen tiefster und intimster Art birgt der freundschaftliche Verkehr in sich. Dürfte man den geistig sittlichen Verkehr etwa auf den literarischen beschränken? Und wenn das der Fall wäre, so wäre immer noch der stille Beitrag einzurechnen, den für die literarische Publication die vertrauliche Aussprache der Freunde bildet. Bei aller Originalität der Ansichten darf diese Vorprüfung nicht unterschätzt; sie muss vielmehr als eine Art von sittlicher Uebung und Rechtfertigung gewürdigt werden. Und doch ist es nicht Absicht und Berechnung; nicht einmal diese sittliche Besinnung, welche die Vertraulichkeit der Freundschaft anregt; sondern es ist das reine Verlangen und Streben der Treue, welche Menschenherzen und Menschengeister verknüpft hält. Diese Treue lässt nicht davon ab, über die Grundfragen des Lebens und des Daseins mit dem Freunde die Verständigung zu suchen, die innerste Eintracht stets von Neuem anzubahnen. Die Treue ist die Bürgschaft der Vertraulichkeit.

Was aus dem menschlichen Verkehre wird, wo die Freundschaft ein Schattenbild und ein Wort wird — denn des Wortes will man niemals entbehren —, das zeigt sich in dem modernen Ersatz, den die sogenannte Geselligkeit bilden zu sollen scheint. Man kann von den widerlichen Auswüchsen absehen, zu denen die wirtschaftliche Concurrenz sie entarten lässt, um den Grundmangel in ihr zu erkennen, der in dem gänzlichen Fehlen der Treue in ihr liegt. Da ist keine Spur von Beständigkeit; heute mein Gastfreund, morgen mein Widersacher, den keine Pietät mit mir verbindet. Da ist der Wunsch nach Aussprache eine Verletzung der Discretion und des Taktes. Aussprachen könnten an Differenzen anrühren. Diese aber sind nicht als theoretische, geschweige als freundschaftliche in mindester Abschattung zu behandeln; sie sind als Machtfragen allein im Parteikampfe zur Entscheidung zu bringen. So will es die moderne überlegene Klugheit.

Digitized by Google

Daher ist für sie die Geselligkeit nur ein Mittel der Exclusivität; nicht der Zusammenführung verschiedener Menschenclassen und Berufsarten, um sie für die allgemeinen Zwecke der Sittlichkeit und des Staates zu einigen. Daher ist es auch nur das Phantom der Eintracht und der Uniformität, welches bei diesen exclusiven Geselligkeitsformen zur Schau getragen wird; nur Illusionen der Eintracht sollen dabei erweckt werden; nur Simulationen und Dissimulationen bewegen dieses absonderliche Bild moderner Geselligkeit, aus welcher die Freundschaft entflohen ist; in welcher die Treue nicht die Wacht hält.

Wie wichtig indessen die Freundschaft stets war und bleibt, so bildet sie doch nicht den elementarsten Schutz für die Identität des sittlichen Selbstbewusstseins, und daher auch nicht den wichtigsten Herd für die Treue. Auch ist der grösste Feind des Menschen in Bezug auf seine sittliche Identität nicht die Gesellschaft, sondern er selbst; das Zwiegespann der Rosse, die nach dem Platonischen Gleichniss mit seiner Seele dahinfahren. Die Tapferkeit allein kann dem Ansturm nicht wehren, mit dem die Sinnlichkeit fortwährend den Menschen bedrängt; sie wirkt vorzugsweise auf seine geistige Sittlichkeit; auf die Rücksicht, die er den Andern schuldet. Neben der Ehre aber ist auch die Liebe wirksam, welche die reflexive Rücksicht duldet und fördert. Was müsste aus dem Ich selbst werden, wenn wir dem Spiel der Laune und dem Ungestüm der Wollust steuerlos preisgegeben wären; oder wenn wir nur durch die aesthetische Auswahl, oder durch hygienische Rücksichten uns zu schützen vermöchten? Wenn an irgend einem Punkte das Problem der Tugend entstehen konnte, so musste es hier sein; die Schwäche des Menschen neben seiner Stärke; die Schwäche, die mit der Stärke selbst gegeben und von ihr begünstigt wird, lag von Anfang an hier offen zu Tage.

Das Mittelalter hat die Geschlechtslust als die centrale Sünde ausgegeben; daher musste auch die Keuschheit als die centrale Tugend angesehen werden. Aber mit ihr sind schwere Zweideutigkeiten verbunden, die in dem Verhältniss nicht allein der Kirche, sondern auch des christlichen Grundgedankens zur Natur und zur Sinnlichkeit begründet sind. Jedenfalls darf Keuschheit niemals und für keinen menschlichen Stand als ab-

Digitized by Google

solute Abstinenz gedacht werden; denn die Geschlechtsliebe ist wahrlich nicht minder als die Freundschaft ein Grundzug des reinen Willens zur Gestaltung des sittlichen Selbstbewusstseins.

Die Keuschheit hat ihren Grund in der Scham, welche von jeher als einer der Grundaffekte ausgezeichnet worden ist. Diese Scham erweitert und vergeistigt sich zwar zur Ehrfurcht, mit der sie das Gefühl der Anerkennung und der selbstlosen Bewunderung gemein hat; aber die Scham bezieht sich ursprünglich auf die Unendlichkeit des endlichen Menschenwesens selbst, welche in der Gattung sich enthüllt. Vor dieser Idee des Unendlichen, welche das Menschenwesen darstellt, ergreift die ehrfurchtsvolle Scham das Menschenherz; dass sie sich nicht enthülle, nicht entblösse. Die Geheimnisse der Schöpfung, das Mysterium der Natur tritt dem natürlichen Menschen nahe; wie sollte er nicht schaudern. Man könnte meinen, in dem Zauber des Schamgefühls, das den Grund der Keuschheit bildet, liege ein hinreichender Schutz gegen die Gefahren der Sinnenlust; indessen weiss man, dass dieses paradiesische Gefühl so wenig den Menschen der Kultur, wie den der Wildheit, zu beherrschen vermag. Die Treue muss eine bessere Schutzwehr rüsten.

Wie ist nun die Ehe entstanden? Denn sie ist es, welche die Treue geschaffen hat; ist sie aus dem Gesichtspunkt der Treue entstanden, und entwickelt worden? Hier schlagen von jeher die entgegengesetzten Richtungen der Geschichtsansicht zusammen. Man weiss, dass die Ehe ein vermögensrechtliches Institut ist; dass das Erbrecht die Begründung der Ehe und der Familie begünstigt und bedingt hat. Folgt etwa aber daraus, dass die Ehe in der Speculation des Eigentums ihre letzte und einzige Wurzel hätte? Und wenn die Ehe in der ganzen bisherigen Weltgeschichte vorwiegend zu solchen materiellen Zwecken gebraucht worden wäre; müsste daraus folgen, dass dieser Missbrauch ihren legitimen Sinn dartue? Bei dieser Wendung der Frage scheidet sich die ethische von der materialistischen Geschichtsansicht ab. Und bei dieser Scheidung kann auch die letztere zu einer Selbstcorrektur gebracht werden.

Die consequenteste Durchführung der genetischen, entwickelungsgeschichtlichen Ansicht vertritt doch sicherlich Morgan in seiner Urgesellschaft, der die verschiedenen Formen

Digitized by Google

der Ehe bei den Wilden nach ihrer Entwickelung classificiert. Und er gerade vertritt den Standpunkt, dass die Gens die Grundlage der Urgesellschaft bildet; dass die Gens die entscheidende Rücksicht bildete, welche die Formen der Ehe organisierte; Eheverbote erfand. Von der Gens aus wurden die Formen der Familie bestimmt; nicht umgekehrt. Die Gens aber ist der relativen Gemeinschaft der Familie gegenüber eine Art von Allheit; von ihr aus geht auch der Staat hervor.

Es erweist sich also aus dieser sociologischen Entwickelung, dass nicht der Naturalismus den ausschlaggebenden Faktor bildet; sondern dass höhere, allgemeinere Rücksichten dem Naturalismus entgegentreten, und die Heirat unter gewissen Blutsverwandten verpönen; dass also die staatliche Allheitsrücksicht, welche in der Gens die Entscheidung übernimmt, auf diesem ganzen scheinbar undurchdringlich dunkeln Gebiete die geistige Herrschaft in Händen hat. Und Morgan spricht es selbst aus, dass bei dem Vorwalten vermögensrechtlicher Rücksichten für die gentilen Motive der Ehe und der Familie zugleich doch auch die sittlichen und selbst die aesthetischen Rücksichten gefördert worden seien. So darf uns denn diese materielle Frage bei der ethischen Würdigung der Ehe nicht beirren; sie bestätigt vielmehr nur den allgemeinen Gedanken, dass alle materiellen Zwischenzwecke der Kultur, so selbständig sie zu sein scheinen, dennoch vielmehr nur wie Automaten fungieren im Dienste des sittlichen Selbstbewusstseins.

Die Scham vor der unendlichen Idee der Menschengattung ist ein positives, nicht ein negatives Gefühl; der Schauder schreckt nicht zurück; sondern er zieht mit zauberhafter Glut die Menschen zu einander hin. Was wird aber aus den Menschen, wenn sie nun mit ihrem menschlichen Schamgefühl die Idee der Unendlichkeit des Menschengeschlechts vollzogen haben; soll es etwa bei der Depression verbleiben, die der Mensch mit dem Tiere gemein haben mag; sollen sie von einander gehen, nachdem sie die innigste Vereinigung vollzogen haben, deren das menschliche Gefühl fähig ist? Entspräche ein solches Ende der Scheu und Scham, welche den Akt einleitet? Würde ein solches Ende zudem der Liebe gerecht, welche in der Sehnsucht erzittert, und

Digitized by Google

welche ein ewiges Zusammensein fordert und erhofft; welche in der Hoffnung dieser Ewigkeit besteht?

Wie sehr die Geschlechtsliebe ursprünglich mit dem Begattungstriebe eins ist, so ist sie doch mehr als dieser; so ist sie doch ebensosehr Liebe in der ganzen sittlichen Bedeutung des Wortes. Was die Liebe von der Geschlechtsliebe unterscheidet, obwohl sie Geschlechtsliebe ist und bleibt? Es muss und es kann nur der höchste Zweck der Ethik, der Gegenstand des reinen Willens selbst sein, durch den dieser Unterschied gegeben wird. Ein Unterschied muss bestehen; man müsste sonst sagen, dass die animalische Erzeugung der Menschengattung selber der letzte Zweck der Ethik wäre. Wenn dagegen das sittliche Selbstbewusstsein in seiner Bedeutung als Allheitseinheit den Gegenstand der Ethik bildet, so muss darin auch der Unterschied zwischen der Geschlechtsliebe und der Liebe liegen. Und wenn anders die Treue ein Wegweiser zum sittlichen Selbstbewusstsein ist, so wird die Treue die Liebe unterscheiden von der Geschlechtsliebe. Und diese Begründung der Liebe in der Treue ist die Ehe.

Was soll aus den beiden Menschen werden, wenn sie den Geschlechtsakt vollzogen haben? So fragten wir oben. Sie können nicht mehr von einander gehen; nicht mehr von einander lassen. Die Scham hat sich in Sehnsucht umgeschmolzen; und die schamhafte Sehnsucht hält sie an einander gefesselt. Was sind dagegen alle materiellen Beweggründe, die mitgewirkt haben mögen, die Begattung zu localisieren? Sie treten zurück, wie sehr sie mitgeholfen haben mögen; wie blinde Kräfte mitbenutzt worden sein mögen gegen die fesselnde Verlegenheit des Gemütes und des Geistes, die an diesem Scheidewege von Adam und Eva entsteht.

Es ist eines der tiefsten dichterischen Motive, durch welche es Milton gelingt, dieses alte Motiv zu variieren, dass er Adam auf die Frage Gottes, warum er den Apfel gegessen habe, die Antwort in den Mund legt: da Eva gegessen habe, habe er sie doch nicht allein der Sünde und der Strafe überlassen können. Die Menschen, die sich begattet haben, können sich nicht mehr von einander trennen, ohne an der stetigen Ausbildung ihres sittlichen Selbstbewusstseins Störung und Einbusse zu erleiden.

Digitized by Google

Wäre es nicht die Kraft der Sehnsucht, die sie zu einander hinzieht, so müsste die Treue eine andere Kraft erschaffen, um die der Sehnsucht zu ersetzen; vielmehr muss die Treue an und für sich als diese Kraft walten. Die Identität des Selbstbewusstseins wird mehr als durch irgend eine andere Richtung des menschlichen Strebens durch diesen Urtrieb des Menschen in Frage gestellt. Und diese Frage darf nicht unerledigt bleiben; sonst geht das Selbstbewusstsein unrettbar in die Brüche.

Man sieht, nicht wegen der Ehe ist die Treue zu fordern; sondern der Treue wegen muss die Ehe da sein; wäre sie nicht da, so müsste sie erfunden werden. Und wie oft sie auch von der gebrechlichen Schwachheit des Menschenherzens veruntreut werden mag, dennoch muss sie als das Heiligtum, als das Palladium der Sittlichkeit erkannt und hochgehalten werden. Was soll aus den beiden Menschen werden, welche die innigste Vereinigung mit einander gefeiert haben? Diese Frage muss die Richtung bilden. Die Ehe ist notwendig, nicht sowohl vor dem Geschlechtsverkehr als nach demselben. Es muss als das tiefste Elend betrachtet werden, dem der Mensch anheimfiele, wenn er die Begattung nicht als die Form ewiger Verbindung ansehen dürfte.

Wir erkennen jetzt genau den Unterschied, nach dem wir fragten zwischen der Geschlechtsliebe und der Liebe; in der Ehe besteht er; in der Treue, welche der innere Grund der Ehe ist. Die Treue der Liebe ist die Ehe. Ohne die Treue kann das sittliche Selbstbewusstsein im stetigen Fortschritt der sittlichen Arbeit nimmermehr errungen werden. Ohne die Treue gäbe es keine Liebe, sondern nur Geschlechtstrieb. Die Liebe ist nicht nur für die Poesie nötig, sondern ebenso sehr und vorher daher für die Ethik. Alle Verdienste, welche in der Besingung der Liebe die Dichter sich erworben haben, verdanken sie ebenso sehr der Richtung auf die Sittlichkeit, die sie verfolgen, wie sie der Ethik selbst dadurch Vorbilder der Erkenntniss geschaffen haben. Ein beachtenswerter Unterschied lässt sich da zwischen den Formen der Ehe in der Urgesellschaft und dem Entstehen der Liebe in der Poesie erkennen.

In der Urgesellschaft sind es die Blutsverwandten, die der Zug des Herzens zu einander treibt. Wir sahen, wie

Digitized by Google

die Rücksichten der Gens dagegen einschreiten. Die Poesie dagegen weiss die Zaubermacht der Liebe nicht mächtiger zu beschreiben, als indem sie den fremden Ritter aus fernem Lande zu der Jungfrau hintreibt, die er nicht kennt; die er sieht und liebt. Und in einer Novelle von Gottfried Keller wird diese Reinheit der Liebe, die einer dienenden, als ein Schemel dienenden Sklavin gegenüber den Europäer ergreift, in rührender Klarheit dargestellt. Die Treue muss nicht vorher im Blute schon begründet sein; diese natürliche Disposition schwächt die Demonstrationskraft des Exempels. Der Fremden, der Sklavin, der Schwarzen gegenüber erwacht die Liebe; und sie beglaubigt sich in der Treue; sie befestigt sich in der Ehe.

Wie steht es nun aber mit dem Einwand, dass die Liebe der Treue, dass die Ehe nicht selten durchaus kein Idyll, sondern sehr häufig ein Drama mit allen Wechselfällen desselben, und gar eine Tragödie sein soll? Hätte dem gegenüber vielleicht doch etwa Plato Recht, welcher die Begattung nicht auf Liebe und auf Ehe gründet; sondern sie staatlich regelt und daher Weibergemeinschaft einführt? Wollte er etwa dem Streite vorbeugen, welcher immer unaufhaltsam ist, wo die Rücksicht auf den Staat die Regungen der Menschenseele nicht ausschliesslich lenkt? Man weiss, dass die grossen Utopisten, die Poeten der Staatsromane insgemein diesem Platonischen Vorbilde gefolgt sind, und aus dieser Alleinherrschaft des Staates heraus die Familie und die Ehe verworfen haben. Hier liegt der Unterschied zwischen der Utopie und der Ethik.

Die Ethik hat zum Problem das sittliche Selbstbewusstsein. Dieses allein ist der Gegenstand, der Zweck, das Fundament der Sittlichkeit. Thomas Morus wird von dem Prinzip des Eudaemonismus geleitet, so weit er überhaupt von einem philosophischen Prinzip bestimmt wird. Plato selbst freilich entwirft seine Republik keineswegs als eine Utopie; wie er aber den Gedanken der Utopie in der Atlantis nachgegangen ist, so lässt sich in seiner Ethik selbst, obschon er der wissenschaftliche Begründer der Ethik ist und bleibt, darin ein Bruch erkennen, dass er zwar das Ich auf den Staat hin orientiert, zugleich aber auch in denselben auflöst; dass er nicht die beiden Pole des Ich und der Allheit gegen einander aufrecht erhält.

Digitized by Google

Daher fehlt bei ihm, der die vielfältige Macht des Eros so wundersam zu beschreiben vermag, dennoch die Eigenart der Liebe; die Treue der Liebe und daher auch die Ehe.

An diesem literarischen Faktum, wie gewichtig es erscheinen muss, dürfen wir daher nicht die Bestätigung für die moderne Ansicht suchen, welche die Ehe verwirft, weil sie an ihrer sittlichen Wirklichkeit zweifeln zu dürfen glaubt; und weil sie vollends durch ökonomische Einsichten in dieser Skepsis unterstützt wird. Wenn die Ehe keine allgemeine sittliche Wirklichkeit bildet, so folgt daraus keineswegs, dass ihr Begriff eine Illusion sein müsse; sondern dies allenfalls kann jener Ansicht und muss ihr billigerweise zugestanden werden, dass die ökonomischen Beweggründe, welche dermalen die Eingehung der Ehe mitbestimmen, schwere Hinderungsgründe der sittlichen Ehe seien. Alle anderen Consequenzen dagegen sind falsch; und führen vom rechten Wege ab.

Der Wegweiser der Treue muss unverrückt bleiben; die Geschlechtsliebe muss Liebe werden. Daher ist die Ehe die einzige sittliche Form der Begattung. Menschen, die sich begatten, gehören zu einander; ihr Wesen ist aufs innigste vereinigt; ihre Verbindung ist unauflöslich geschlossen. Man müsste an der Liebe verzweifeln, wenn man an der Möglichkeit der Ehe verzweifeln dürfte. Wenn man aber an der Liebe verzweifeln dürfte, so würde der Unterschied zwischen Mensch und Tier verschwinden. Die Treue heisst nicht zufälligerweise auch der Glaube; die Vernunft des Menschen, die Einheit seines Geistes und seines Willens liegt in seiner Treue; ist in ihr verbürgt.

Es ist der Begriff der Liebe, der Begriff der Ehe, dem wir diese Ewigkeit zusprechen. Aber die Tugend der Treue ist eine Tugend zweiten Grades; sie wird nicht durch den Affekt der Ehre, sondern durch den der Liebe beflügelt. So muss denn auch die Liebe selbst durch den Affekt der Liebe ebenso eingeschränkt, und in ihrer Unbedingtheit gemässigt werden, wie sie durch ihn angespornt wird. Sofern die Ehe ein Rechtsinstitut ist, kann und darf daher die Unauflöslichkeit, welche ihren ethischen Stiftungsgrund bilden muss, rechtlich nicht eingehalten werden.

Digitized by Google

Aber auch in lediglich ethischer Hinsicht muss der hier obwaltende Affekt vor einer Verhärtung des sittlichen Urteils den Vergehungen und Irrungen gegenüber warnen. Die Ehe ist nicht als ein Idyll zu fordern; sie ist vielmehr der Gegenstand des Romans, und desjenigen, der an erschütternder Kraft mit der Tragödie wetteifert. Es ist bezeichnend, dass die Wahlverwandtschaften für Goethes grösstes Kunstwerk gelten, wenngleich die Auseinandersetzung der Aesthetik mit der Ethik, zu welcher dieses Kunstwerk auffordert, noch nicht versucht worden ist. Es ist bezeichnend, dass Goethe dieses hohe aesthetische Gelingen an diesem schwersten ethischen Probleme vollbracht hat.

Wie ist es aber zu verstehen, dass nicht nur die Komödie sich von jeher dieses Problems bemächtigt hat; sie könnte es ja im echten aesthetischen Sinne, der die Sittlichkeit unangetastet lässt, zu lösen streben; dass aber auch die gesamte erzählende Literatur mit diesem Feuer spielt; als ob sie ihre Schadenfreude daran hätte; als ob es nicht das grösste Schadenfeuer wäre, dessen Schauspiel sie darstellt, und dass sie dadurch nur noch mehr schürt? Und wie wäre es verständlich, dass die aesthetische Billigung in der Sympathie und im Mitleid mit den Personen nicht genugsam sich betätigen kann, welche in jenen Vergehungen schwelgen?

Es ist die Schwierigkeit der Aufgabe allein; die Höhe des Ideals, von dessen Standpunkt aus jene aesthetische Teilnahme erklärbar wird; die nur noch mehr berechtigt erscheint gegenüber der Heuchelei, mit welcher das Ideal der Treue entweder als eine selbstverständliche Sache, oder gar als eine Illusion behandelt wird. Wo dagegen diese feine Grenzlinie überschritten wird, welche das Mitleid mit der Irrung scharf und klar abtrennt von der Rechtfertigung derselben und der Verleugnung ihres Unrechts, da hat die Kunst ihr aesthetisches Recht verwirkt; da ist die Afterkunst an ihre Stelle getreten. Es sind nicht ethische Differenzen allein, welche um den Wert dieser Art von Literatur streiten; sondern auch durchaus aesthetische.

Die Treue hat sich auch der Religion gegenüber zu betätigen. Und es fällt ihr eine wichtige Rolle für die Fortführung der Kultur dabei zu. Die Ethik kann die Selbständigkeit der

Digitized by Google

Religion schlechterdings nicht anerkennen. Die Religionen sind entstanden und haben sich forterhalten in der mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen Ansicht, dass es durch sie allein Sittlichkeit gebe; die menschliche, natürliche, wie die philosophische Sittlichkeit wird eigentlich nur als ein Zugeständniss angesehen, über dessen Consequenz ein Schleier gebreitet wird. Dem gegenüber behauptet unsere Ethik die Souveränität der Ethik. Sie kann daher die Religion nur als einen Naturzustand anerkennen, dessen Kulturreife in die Ethik fällt.

Aber diese Reife der Kultur ist nur methodisch als angebrochen zu betrachten; der allgemeine Stand und Gang der Welt widerstrebt ihr; und steht im Widerspruche zu ihr. Es fehlt ja schon an der Durchführung der theoretischen Kultur, wie die Wahrhaftigkeit sie fordert. Daher kann auf das Surrogat der Religion praktisch nicht verzichtet werden. Und so bleibt Nichts übrig, als die Religion als ein Kulturmittel zu benutzen und immer mehr nutzbar zu machen für den klaren Zweck: dass sie selbst sich zur Erledigung bringe. Die Religion muss als Mittel gebraucht werden, die Ueberführung der Ethik in die allgemeine Kultur vorzubereiten.

Sie leistet hierbei keine anderen Dienste, als welche ihr von den absoluten Anhängern der Religion, die von ihr die Sicherung der Sittlichkeit erwarten, zu allen Zeiten zugesprochen worden sind. Die Gottesverehrung allein, und die Gotteserkenntniss an sich hat keine Religion als ihren ausschliesslichen Inhalt ausgegeben; sondern die Sittlichkeit wenigstens mitgefordert. Indessen kann es nicht zwei Erkenntnissarten geben, welche den einheitlichen Inhalt der Sittlichkeit gemeinsam verwalten dürften. Die Religion muss in die Ethik übergehen.

Und dabei kann die Treue wichtige Dienste leisten. Es ist die Pflicht der Treue, und es ist das natürliche Anrecht der Treue, an der Idealisierung der Religion unablässig zu arbeiten. Die Religionen sind mit Mythologie behaftet; und die angebliche Metaphysik lässt nicht ab davon, diese Rudimente immer wieder neu zu beleben. Die Idealisierung der Religion geht dagegen immer darauf aus, von diesen Schlacken des Mythos sie zu reinigen; und die ethischen Motive, die in ihr

schlummern, und die in ihr lebendig sind, klarer herauszuarbeiten, und zu reinerer Fruchtbarkeit zu entbinden. Das ist eine ethische Arbeit, welche der praktischen Kultur, wie der theoretischen, zu Gute kommt.

Die Treue macht das Recht dieser Idealisierung zu einer Pflicht. In jeder Religion lassen sich die ethischen Motive analysieren und entwickeln. Die Treue ist der Wegweiser, welcher nach dieser Richtung hinweist. Es ist bequem, sich zum Standpunkt des reinen Ethikers aufzuschwingen, und die Religionen ihrem eigenen Schicksal zu überlassen; während man sich doch sagen muss, dass dieser Standpunkt des Ethikers eine Robinsonade bedeutet, bei der man nicht allein die Religion, sondern in ihr zugleich die Politik sich selbst überlässt, deren intimste Schicksale mit der Religion verknüpft sind. Die Treue mahnt dagegen, nicht müde zu werden in dem Streben, die Religion zu verbessern. Und was man bei der einen Religion zu leisten versucht, das kommt am letzten Ende jeder andern zu Gute. Wenn die Idealisierung nur, wie es die Wahrhaftigkeit fordert, im wissenschaftlichen Geiste unternommen, und durch ihn geleitet wird, so ist diese Idealisierung der Religion eine Arbeit zum geistigen und sittlichen Fortschritte der Kultur.

Die Treue, wie sie von dem Affekte der Liebe beschwingt wird, ist ebenso auch die Treue der Familie. Freilich bedeutet die Familie ursprünglich den wirtschaftlichen Hausstand, und daher vorzugsweise den Sklavenbesitz des Hauses. Aber mit der Ehe nach ihrer Bedeutung ist auch die Familie gesichert. Es ist die Treue, welche die Eltern mit den Kindern, die Kinder mit den Eltern, die Geschwister unter einander zusammenschliesst. Sie bilden nicht allein, nicht lediglich ein Sonderbündniss, eine Familienmacht, die nur aus dem Gesichtspunkte des wirtschaftlichen Rechts zu begründen wäre; sondern eine Unterordnung des Willens und des Gemütes wird dabei angeordnet, welche an Macht und Innigkeit mit der Liebe streitet; mit ihr in Collision geraten kann.

Freilich kann dies auch zu einem Conflikte mit der Allheit führen; denn es ist immerhin nur eine relative Gemeinschaft, welche die Familie bildet. Aber die Treue bildet die Rechtfertigung; die Hingebung, die Unterwerfung, die idealisierende

Digitized by Google

Verehrung, welche die Kinder den Eltern weihen, und die aufopfernde Hingebung, die idealisierende Hoffnung, welche die Eltern an die Erziehung der Kinder setzen, sind Handlungsweisen der Sittlichkeit, die man als die höchsten sittlichen Güter ansehen möchte. Es ist vielleicht Nichts so empörend in der modernen Literatur, wie der Alarmruf gegen den Vater, als gegen den Alten, der die Jugend nicht verstehen könne. Wie die barbarischen Völker die schwächlichen Kinder aussetzten, so werden hier die Eltern ausgesetzt.

Mit der Treue innerhalb der Familie hat man immer die gegen das Vaterland verbunden gehalten. Wir wissen, dass wir eine solche Stufenfolge von der Familie zum Staate nicht anzunehmen haben. Der Staat ist sachlich das Prius; er ist keineswegs die Erweiterung des Familienbandes, oder auch nur der Stammesgemeinschaft; wir wissen, dass die Gens der Familie voraufgegangen ist. Was bedeutet dann aber insbesondere die Treue gegen den Staat? Ist sie doch die Grundrichtung des sittlichen Bewusstseins auf sein eigentliches Ziel hin; wie könnte sie da nur einen der Tugendwegweiser bezeichnen?

Hier stossen wir nun aber auf einen der in der Geschichte nicht seltenen Punkte, an denen Volk und Staat, Nationalität und Staat einen schweren Conflikt bilden. Wenn ein Volk untergegangen, seinen Staat verloren hat, und nunmehr einem neuen Staate eingefügt worden ist, so entsteht der Conflikt zwischen der Anhänglichkeit an den verlorenen Staat und an das fortbestehende Volkstum und dem Gehorsam und dem Anschluss an das neue, das allein autoritäre Staatswesen. Nach welcher Seite zeigt dabei der Wegweiser der Treue?

Wenn ein Mensch oder eine Gruppe, die sich regelmässig ansammelt, auswandert, einem andern Staate sich anschliesst, wie teilt sich alsdann die Treue gegen das ursprüngliche, und gegen das, wie man sagt, adoptierte Vaterland? Vielleicht wird aus der zweiten Frage die Beantwortung der ersten leichter. Im zweiten Falle wird es ausser Zweifel bleiben, dass die Treue auf das eigentliche, das ursprüngliche Vaterland zu beziehen ist; der neue Staat, in den man eingetreten, fordert den Gehorsam und die Zugehörigkeit, welche durch eine andere Tugend bezeichnet

Digitized by Google

werden; sie wird uns alsbald beschäftigen. Treue dagegen entspringt in der Liebe; und unausrottbar und unverwelklich muss die Treue auf alle Geschlechter hinaus zu dem Staate und zu dem Volke in den Herzen der Menschen blühen, die aus ihnen entsprossen sind.

Daher wird es auch als eine Tugend besonderer Art später zu begründen sein, dass auch in dem ersten Falle Nachsicht und Schonung Denen gewidmet werde, welche ihrem verlorenen Volkstum die Treue bewahren, wenn sie nur das sittliche Recht des Staates in unbedingtem, freiem Gehorsam anerkennen; anerkennen, dass es kein Heil gibt für den Menschen, er stehe hoch oder niedrig, geistig, wie sittlich, ohne den Staat und ausserhalb des Staates. Staat und Nationalität sind jedoch keineswegs identisch; der politische Volksbegriff und der der anthropologischen Abstammung fallen nicht zusammen. So entscheidet die Treue diese schwere Collision; die schwerste vielleicht für die sittlichen Aufgaben des modernen Staates.

Wenn dagegen ausser der Staatsidee der Volksbegriff durch die gemeinsame Kultur und Kunst bestimmt wird, so entsteht hierdurch ein Moment, an welches die Treue ansetzen kann. Die Liebe zur gemeinsamen Geschichte des innern geistigen Lebens eröffnet abseit von der politischen Pflicht eine innerliche Zusammengehörigkeit, welche durch die Treue gepflegt und gehegt zu werden so verdient, wie geeignet ist. So bewährt die Treue hier auch ihre aesthetische Kraft.

Digitized by Google

Fünfzehntes Kapitel.

Die Gerechtigkeit.

Das Selbstbewusstsein ist auf den Staat orientiert. Der Staat ist eine Form des Rechts. Das Recht beruht auf dem Begriffe der Handlung. Demgemäss wurde auch das sittliche Selbstbewusstsein in der Einheit des Subjekts der Handlung begründet. Die Einheit der Handlung selbst wurde damit begründet; sie war die Voraussetzung zur Einheit des Subjekts der Handlung. So fordert es die Logik des Rechts, welche mit Fiktionen operiert; wie überall die Wissenschaften mittelst Grundlegungen sich aufbauen.

Aber die Wissenschaften operieren nicht ausschliesslich mit Grundlegungen und Fiktionen; sondern es gibt eine Kategorie, welche einen Wendepunkt aller Forschung bildet, das ist die der Wirklichkeit. Man pflegt sie gewöhnlich unter dem Begriffe der Erfahrung anzuerkennen; oder vielmehr ihre Competenz zu überspannen, und zur alleinherrschenden zu machen. Die Logik hat uns gelehrt, dass dieses Vorurteil widerlegbar ist; dass vielmehr die Empfindung, auf welche die Wirklichkeit sich stützen zu können vermeint, durch Begriffe des reinen Denkens gestützt, und um ihren Sinn und Wert auszuführen, durch solche Begriffe ausgestattet und bestimmt werden muss. Ohne die Grösse lässt sich der Anspruch, den die Empfindung auf die Wirklichkeit erhebt, nicht befriedigen und ausdenken. Trotzdem aber bleibt es anzuerkennen, dass es die Empfindung

Digitized by Google

ist, welche diesen Anspruch auf Wirklichkeit erhebt; dass sie ihn bezeichnet und beschreibt; und dass die Kategorie der Wirklichkeit daher mit ihr unzertrennlich zusammenhängt. Die Wirklichkeit aber ist eine notwendige Forderung, Fiktion, Grundlegung der reinen Erkenntniss.

Sie muss es auch für die Ethik sein. Indessen haben wir bisher hauptsächlich mit Fiktionen und Grundlegungen operiert, welche um die Wirklichkeit sich nicht zu kümmern schienen. So muss es sein; so geschieht es auch in der reinen Naturerkenntniss. Aber, wie gesagt, es wird dort die Controle der Wirklichkeit nicht vermieden. Diese Controle muss nun auch hier eintreten. Erst damit werden alle bisherigen Fiktionen als wahrhafte Grundlegungen beseelt und beglaubigt. Es lagert ja ohnehin der schwere Schein einer Paradoxie auf unserer Gleichung des Ich und des Staates für das ethische Selbstbewusstsein. Der Begriff der Handlung muss durch die Controle des Grundbegriffs der Wirklichkeit belebt werden, damit die Sachgemässheit der Fiktion an ihm deutlich werden kann.

Ist denn etwa die menschliche Tätigkeit, welche die Wirklichkeit darstellt, als Handlung zu definieren? Wir fragen hier nicht nach der ethischen Möglichkeit dieser Definition: nicht nach dem Zusammenhang der Begriffe Handlung und Freiheit; sondern nach der Handlung vor dem Forum der Wirklichkeit. Wir zweifeln nicht etwa daran, dass der Begriff der Handlung schliesslich vor der Wirklichkeit werde bestehen können; aber wir suchen denjenigen wissenschaftlichen Begriff, vermittelst dessen das Problem der Wirklichkeit für die Handlung lösbar werden kann; in analoger Weise wie auf dem Gebiete der reinen Naturerkenntniss vermittelst des Begriffs der Grösse.

Wenn man an einem andern, dem allgemeinen Verständniss näher liegenden Beispiel das Verhältniss, um das es sich hier handelt, sich verdeutlichen will, so kann man an den Stoffwechsel denken, welcher die allgemeine Tätigkeit bezeichnet, die das Leben vollzieht. Eine analoge allgemeine Tätigkeit ist für das menschliche Leben aufzustellen, wie es sich in der Geschichte vollzieht, wie dort für die Physiologie. Was die Mathematik in dem Begriffe der Grösse für das Problem der Wirklichkeit leistet; was der Stoffwechsel in der Physiologie für die Wirk-

Digitized by Google

lichkeit des Lebens leistet, dazu gilt es die Analogie zu finden für die Wirklichkeit des Lebens der Menschen in der Geschichte.

Es ist keine einfache Sache, die uns hier vorliegt, obwohl man gewöhnlich an ihrer Einfachheit nicht zweifelt. Denn es ist die Frage, ob die Wirklichkeit eine einheitliche Antwort auf diese Grundfrage gibt. Kann es aber mit rechten Dingen zugehen, wenn die geschichtliche Tätigkeit des Menschengeschlechts sich nicht durch Eine und dieselbe Tätigkeitsform sollte bestimmen lassen; würde alsdann die geschichtliche Wirklichkeit vor der ethischen Fiktion der Handlung bestehen können?

Es wäre doch wohl nicht ernst zu nehmen, wenn man nach der Schablone sich trösten wollte, dass der Mensch ja aus Leib und Seele bestehe; und dass demgemäss auch seine Tätigkeit in die des Leibes und die der Seele sich abteilen müsse. Denn Leib und Seele bilden die Einheit des Menschen; darf etwa diese Einheit durch die beiden Tätigkeiten zerteilt werden? Ueberdies ist die Unterscheidung von Leib und Seele noch immerhin eine harmlose; die Seele wird man keinem Menschen verkümmern und beeinträchtigen wollen, etwa wie Descartes sie den Tieren bestreitet.

Wie aber steht es um den Gegensatz von Körper und Geist? Hier wird der Unterschied schon etwas deutlicher an die Wirklichkeit angepasst. Geht die Tätigkeit der Menschen in der geschichtlichen Wirklichkeit gleicher Weise in der Richtung des Geistes, wie in der des Körpers? Die Frage geht hier nicht psychologisch auf den Einen Menschen selbst, in wiefern er in seiner Identität beide Richtungen der Tätigkeit ausübt; sondern auf die Wirklichkeit ist die Frage gerichtet: ob das Menschengeschlecht beide Richtungen der Tätigkeit einheitlich ausübt; oder ob etwa diese beiden Richtungen unter die Menschen verteilt werden, so dass die Einen in der Richtung des Körpers, die Anderen in der Richtung des Geistes tätig sind.

Entspricht diese Verteilung der Tätigkeiten der geschichtlichen Wirklichkeit, so kommt eine andere Fiktion, die fundamentale der Ethik, in die Gefahr, der Verwirklichung entrückt und hinfällig zu werden, nämlich die der Einheit des

Digitized by Google

Menschen selbst, sofern dieselbe durch die Einheit des Menschengeschlechts, wie sie im Staate sich vollzieht, bedingt ist. Die Einheit des Menschengeschlechts zerfällt alsdann in Teile; und ebenso die Einheit des Menschen. Der eine Teil der Menschen stellt in seiner Tätigkeit die Seele und den Geist, der andere den Leib und den Körper dar; es gibt keinen schärfern Unterschied und Gegensatz.

Ueberbrückungen können dabei Nichts ausrichten; sie vertuschen nur; sie machen aus der Fiktion eine Vorspiegelung. Es gibt keine Einheit des Menschen; keine Einheit des Menschengeschlechts, wie die ethischen Fiktionen des Selbstbewusstseins und der Handlung diese Begriffe fordern, wenn die Tätigkeiten unter den Menschen verteilt werden. Die Tätigkeiten in ihrer Divergenz zerteilen und spalten die Einheit des Menschen.

Wir waren schon früher auf dieses Grundproblem der sittlichen Kultur gestossen; die Wahrhaftigkeit hatte darauf geführt. Aristoteles, Dualist, wie immer und überall, hat der opportunistischen Ansicht Autorität verliehen, dass die Teilung der Tätigkeiten für die Kultur notwendig sei. Der griechische Sprachgebrauch unterstützt ihn; die Musse ist im Griechischen gleichbedeutund mit dem Leben; noch genauer mit der Durchführung des Lebens (διαγωγή); und so scheint es auch der Römer ursprünglich angesehen zu haben; das Grundwort ist auch hier die Musse; sie bildet die Grundform des menschlichen Lebens, der menschlichen Tätigkeit. In ihr erblüht die Tätigkeit des Geistes. Erst im Gegensatz zu ihr ensteht die andere Richtung der Tätigkeit, die gleichsam einen Gegensatz zum Leben, und daher auch zum Menschen bildet. Das Geschäft ist die Nichtmusse (negotium).

Schon die Sprache der classischen Völker des Altertums lässt demnach diesen scharfen Gegensatz unter den Richtungen der menschlichen Tätigkeit erkennen. Man weiss, dass dem Bewusstsein der alten Völker der scharfe Unterschied unter den Menschen ausgeprägt war, welcher diesen beiden Richtungen der Tätigkeit entsprang. Die Kulturaufgaben zerfällen die Kulturperson: sie spalten, sie zerstören den Begriff der Person, den Begriff des Menschen. Der Affekt der Ehre lenkt die Tugend auf Grund der Gleichheit der Menschen.

Digitized by Google

Wenn dagegen die geschichtliche Wirklichkeit zwei geschiedene Richtungen der Tätigkeit aufweist, auf welche die Menschen abgeteilt werden, so wird nicht nur die Menschheit in zwei Hälften zerteilt; und es ist nicht die Einheit des Menschen allein, welche dadurch in Frage gestellt wird; sondern die eine Richtung, nämlich die auf den Geist und zumal auf die Seele wird dadurch mitbedroht. Denn kann der Geist und die Seele des Menschen in Aufrichtigkeit und Klarheit gepflegt werden, wenn die Einheit des und der Menschen gebrochen, gelockert, geteilt wird? Wird die Kultur nicht dadurch seelenlos und also unsittlich?

Das Wort, welches die andere Form der menschlichen Tätigkeit bezeichnet, ist die Arbeit. Es ist eines der Mittel, mit denen man beflissen ist, die Schwere dieses grundsätzlichen Problems zu mildern und abzuglätten, dass man dem Worte eine allgemeine Bedeutung angewöhnt, als ob alle menschliche Tätigkeit, die geistige wie die körperliche, dadurch in gleicher Bedeutung zur Arbeit würde. Indessen bedeutet Arbeit ursprünglich in allen Sprachen des Altertums Feldarbeit; wenngleich schon im Altertum die Uebertragung auf alle Arten menschlicher Tätigkeit durchgeführt worden ist.

Vielleicht ist die Vermutung nicht grundlos, dass diese Uebertragung durch die Grundbedeutung selbst begünstigt wurde. Die Rohheit, welche in der Einteilung der menschlichen Tätigkeit und ihrer Anerkennung und Rechtfertigung liegt, wird durch den Gedanken gemildert, dass es eben die Feldarbeit ist, in welcher die überwiegende Mehrheit der Menschen die körperliche Arbeit zu leisten hat. Der Ackerbau ist diese ursprüngliche Form der Arbeit, und in der Tat auch der menschlichen Tätigkeit überhaupt. Es ist also die Arbeit an der Natur, auf welche die Mehrheit der Menschen gerichtet, wenngleich auch gezwungen wird. Bei allem Zwang und aller Qual ist es doch die Natur, welche Ehre und Segen über diese Arbeit ausbreitet.

Es liegt sogar eine Erhebung und ein Fortschritt in dieser ersten Arbeit, obzwar sie von der Notdurft hervorgerufen wurde. Denn die Natur erscheint nunmehr nicht lediglich als ein Gegenstand der Furcht und des Schreckens, an dem keine Veränderung gewagt werden dürfte. Wie das Befahren und gar das Regulieren

Digitized by Google

der Flüsse ursprünglich als etwas Unfrommes, wie als eine Entweihung der Flussgötter gilt, so wird der Boden nicht mehr als ein starres Heiligtum gedacht; sondern wie ein Lebewesen behandelt, gewartet, gepflegt, gepflügt und gefurcht.

Durch diese Arbeit an Grund und Boden wird das Land zur Heimat. Die Baumzucht hat sich als ein wichtiger Faktor zur Erweckung des Natursinns und des Heimatgefühls erwiesen. Freilich bleibt die Abteilung und die Zuteilung der Menschen zur zwangsweisen Feldarbeit eine Erniedrigung; aber sie wird ursprünglich weniger zur Herabwürdigung, weil es die Natur ist, an welcher diese Arbeit geübt werden muss.

Das ist das Doppelgesicht, in welcher die Arbeit im Beginne der Kultur auftritt: Zwangsarbeit an der Natur. Die Complication mit dem Begriffe der Natur liess den Begriff des Zwangs in milderem Lichte erscheinen; ist es doch die Natur, von welcher diese Not ausgeht; die daher nicht eigentlich als Zwang, geschweige als Schande gelten könne. Später hat sich der Begriff der Natur auch für dieses Problem erweitert; aber auch dadurch liess man sich in der Illusion beschwichtigen, dass es nun einmal die allgemeine, nicht völlig veränderliche Natur sei, welche diese Art der Arbeit erheische.

Aristoteles erlaubt sich zwar die frivole Metapher, dass der Sklave ein beseeltes Werkzeug sei (ὄργανον ἔμψυχον); aber sein Gewissen rührt sich in dem prognostischen Gedanken, dass mit dem Fortschritt der Maschine die beseelte Maschine entbehrlich werden könne. Die Arbeit, auf welche Aristoteles Bezug nimmt, ist die der Wirtschaft, also der Natur. Die Arbeit ist inzwischen auf andere Formen und Objekte übergegangen. Sie ist auch nicht beim Pyramidenbau stehen geblieben, der nur durch Sklaven herstellbar war, wie Herder in Rousseau-Stimmung erkannte. Sie dient in grosser Ausdehnung dem Luxus, dessen aesthetischer Wert fraglich ist; geschweige der sittliche. Die Ausdehnung und die Erweiterung des Arbeitsgebietes hat eine immer breitere und schroffere Spaltung unter den Menschen hervorgebracht.

Andererseits ist aber auch die Dosis geistiger Einsicht, welche zu der entwickeltern modernen Arbeit unentbehrlich ist, ein Mittel der innern und äussern Befreiung von dem Zwange der materiellen Arbeit geworden. Die allgemeine Schul-

Digitized by Google

pflicht hat das geistige Interesse geweckt. Auch das Gefühl für Freiheit ist regsamer und vielseitiger geworden; die Gebundenheit in der Wahl des Berufes für sich selbst und für die Kinder wird hemmender empfunden. Uebrigens ist auch der Zeitsinn feiner geworden; das Gefühl für den Wert der Zeiteinteilung, der Abwechselung von Zeitfristen hat sich verschärft. So ist, trotzdem der Arbeiter einen bessern Lebensstand erlangt hat, als der Sklave ihn hatte, der Widerspruch gegen die Selbstbestimmung, diesen Grundpfeiler des Selbstbewusstseins, im absoluten Arbeiter bestehend geblieben, als der grellste Widerspruch gegen die Gleichheit, von der der Affekt der Ehre angetrieben wird.

Die Gerechtigkeit ist unter dem bestimmenden Gedanken der Gleichheit von den Griechen als Tugend aufgestellt worden. Die Zahlensymbolik, die sonst leicht als Spiel des Pythagoras erscheint, wird durch den Leitgedanken der Gleichheit ernsthaft (ἰσάκις ἴσον). Die Propheten bringen Religion und Sittlichkeit, Gott und Mensch durch die Gerechtigkeit in Verhältniss. Recht und Gerechtigkeit bringen sie in eine innere offenbare Verbindung. So treten Ethik und Recht, und sogar Religion und Recht in einen innern Zusammenhang. Die Gerechtigkeit ist die Tugend des Rechts und des Staates. In ihr ist der Zusammenhang festgelegt zwischen Ethik und Rechtswissenschaft.

Es ist ein allgemeines Vorurteil, aus dem der Anarchismus Nahrung ziehen könnte, dass Recht und Staat nur die kleineren Uebel seien gegenüber dem Naturstande des Faustrechts; dass die Menschen jedoch, wenn die Sittlichkeit ein höheres Niveau hätte, des Rechts und des Staates nicht bedürfen würden. Diese Ansicht ist ebenso falsch und herabsetzend für Recht und Staat, wie sie verhängnissvoll für die Ethik ist. Wenn anders das Sein der Sittlichkeit die Ewigkeit des Ideals bedeutet, so muss im sittlichen Stande der Menschen immer ein Abstand vom Ideale bleiben. Bei höchster Anpassung selbst dürfen Recht und Staat nicht als entbehrlich und ersetzlich gelten. Die Gerechtigkeit muss als Tugendwegweiser erhalten bleiben; und sie hat für den stetigen Fortschritt auf keinen andern Weg zu führen als auf den des Rechts und auf das Geleise des Staates.

Digitized by Google

Das Vorurteil nährt sich an dem pietistischen Irrtum, dass *Liebe* allein das Leben der Menschen regeln könnte und regeln sollte Dagegen haben wir mehrfach darauf den Blick gerichtet, dass Liebe nicht auf Gleichheit ausgeht, diese also auch nicht vollführen und gewährleisten kann. Die Ehre allein wird aufgeschreckt von der Empfindung der Ungleichheit. Daher rüstet sie die Tugend der Gerechtigkeit. Wenn aber selbst die Differenzen in der Arbeit ausgeglichen, und Gleichheit hergestellt sein wird, so ist damit die Gerechtigkeit keineswegs erledigt, und also auch das Recht nicht; weder praktisch, noch theoretisch. Denn auf dem Grunde des gemeinschaftlichen und gerecht geregelten Arbeitsgebietes werden neue rechtliche Differenzen sich bilden können; die Richtungen der einheitlichen Arbeitsehre in der Verwaltung des zugeteilten Arbeitsgebietes und Arbeitsgutes können und müssen zu Fragen führen, welche eine Ausgleichung durch die Rechtswissenschaft fordern; die Gerechtigkeit darf als Wegweiser der Tugend unter den Menschen nicht verschwinden.

Ausser dem religiösen Irrtum von der Liebe ist es auch der Mythos von dem goldenen Zeitalter und dem *Paradiese*, übrigens auch der im Untergrunde vorherrschende Gedanke von dem höhern sittlichen Leben im *Jenseits*, der den absoluten ethischen Wert von Recht und Staat herabdrückt. Dahingegen vertritt die Gerechtigkeit den ethischen Grundgedanken, dass es eine Tugend geben müsse, welche in dieser Welt der Kämpfe und der Widersprüche, des Strebens und des Irrens die einzige Bahn klar und offen hält, auf welcher ein Ausweg zu suchen und zu erlangen ist. Es gibt keine andere Möglichkeit, zu einer Ausgleichung, zu einer innern Beruhigung über diese Gegensätze im Streben der Menschen zu kommen, als auf welchen die Gerechtigkeit hinweist, indem sie Recht nnd Staat hoch und heilig hält. Es gibt keinen andern Ausweg; und dieser Ausweg ist der rechte. *Die Gerechtigkeit enthebt mich des Zweifels an Recht und Staat*; sie befreit mich von der anarchistischen, und auch von der mystischen Verzweiflung an der absoluten Sittlichkeit von Recht und Staat.

Die Gerechtigkeit lehnt sich unmittelbar an die Wahrhaftigkeit an, indem sie eine Methodik, eine *Wissenschaft des Rechts* ausbildet. Das Recht bildet nicht nur etwa eine

Digitized by Google

eigene Technik, sondern eine eigene Wissenschaft neben den Naturwissenschaften und der Geschichte. Eine eigene Wissenschaft besteht in dem Schatz und in dem Aufbau eigener Begriffe. Darin unterscheidet sich die Technik, welche gegebene Begriffe bearbeitet, von der Methodik, welche Begriffe erzeugt, und in ihnen die Wissenschaft erzeugt. Die Rechtswissenschaft ist ein methodisches System von ihr eigenen Begriffen.

Wenn man diese Selbständigkeit der Rechtswissenschaft nicht erkennt und nicht anerkennt, so entsteht der Schein der Kränkung, der in dem Gegensatz von Naturrecht und positivem Recht von jeher enthalten ist. Es entsteht die Meinung, als ob das Naturrecht die Begriffe erzeugte, die in dem positiven Rechte nur zu einer technischen Verarbeitung kämen. Dahingegen kann das Naturrecht nur als Ethik und insbesondere als Tugendlehre der Gerechtigkeit die ihm eigenen Begriffe entwickeln; ihren Inhalt bilden die ungeschriebenen Gesetze; und das Naturrecht bleibt ewig ungeschrieben. So weit es zu schreiben versucht wurde, wurde darin doch nur das positive Recht naiv enthüllt, oder vielmehr verhüllt. Die Rechtswissenschaft hat darin ihre Selbständigkeit, dass sie das ewig ungeschriebene Recht, das ethische Gesetz in Begriffen schreibt, und in dem System der Begriffe zur Einheit bringt. Neben dieser Selbständigkeit ist aber dies die ethische Legitimation der Rechtswissenschaft, dass die Tugend der Gerechtigkeit ihre Methodik fordert; und dass diese Tugend selbst auf jene Grundbegriffe hinführt, welche in dem grossen Gewirr und Getriebe der Rechtsgeschichte dennoch als die leitenden Sterne durchsichtig werden.

Was hier von der Rechtswissenschaft im Verhältniss zur Ethik gelehrt wird, berührt sich mit dem, was Lassalle zur Aufgabe der Rechtsphilosophie gemacht hat: wie in der Geschichte des Rechts die Idee des Rechts zum Vollzug komme, so müsse die Rechtsphilosophie in den Kategorieen des Rechts diese Selbstentwickelung des Rechts zur Darstellung bringen. Es herrscht dabei die Voraussetzung, dass Vernunft in aller Geschichte walte, also auch in der des Rechts. Der Grundfehler Hegels steckt aber auch in Lassalle, dass die Vernunft sich zureichend in der Logik bewähre; während sie für das Recht auch und vorzugsweise in der Ethik zu begründen ist.

Digitized by Google

Darum ist die Rechtsphilosophie keineswegs die blosse Reconstruktion des geschichtlichen Rechts; sondern, wie genau sie immer auf die Kategorieen des Rechts Bezug zu nehmen hat, so bleibt sie doch als Ethik selbständig. Diesen Gedanken haben wir hier klarzustellen; zu dieser Durchführung soll uns die Tugend der Gerechtigkeit verhelfen.

Dasselbe Verhältniss wie zum Rechte, besteht auch für das höchste Erzeugniss des Rechtes, für den Staat. Die Gerechtigkeit ist die fundamentale Tugend des Staats. Wäre etwa auch der Staat nur eine Zwangsanstalt? Man pflegt das ethische Sein als Gemeinschaft zu bezeichnen; in welcher andern Form als in der des Staates sollte dann aber die sittliche Gemeinschaft ihre Verfassung erlangen können? Oder sollte sie etwa gar keine Verfassung fordern; keiner bedürfen; keine ihr gewachsen sein? Und worin sollte alsdann die Gemeinschaft ihre Einheit haben, der sie doch schlechterdings nicht ermangeln darf? Und worin sollte sie alsdann ihr Gesetz haben? Oder sollte etwa die pietistische mystische Gemeinschaft auch über den Begriff des Gesetzes erhaben sein?

Der Gegensatz in den Begriffen des Individuums und der Gemeinschaft ist kein zufälliger; er ist begründet in dem Doppelbegriffe des Menschen. Diesen Doppelbegriff stellt in wissenschaftlicher Praegnanz die juristische Person des Staates dar. Wie das Individuum seine sinnliche Gestalt in der Einzelheit des Naturwesens hat, so hat der Staat dieselbe in der Mehrheit seiner Glieder. Bei dieser aber kann es der Staat nicht bewenden lassen; er muss zur Allheit auswachsen. In dieser Allheit empfängt das Individuum sein Vorbild; die Gerechtigkeit erteilt es ihm; sie leitet ihn zum Staatsrechte hin, in dem er die Einheit des Staates und in dieser die Einheit seines Selbst begründen lernen soll.

Das Problem vom besten Staate ist zugleich das Problem vom besten Rechte. Beide sind Bilder, positive Utopien. Die Gerechtigkeit ermuntert nicht zu dem Bilde eines Zukunftsstaates. Der Staat des Rechts ist, als Staat der Zukunft, in dem Ideal des Staates und des Rechts enthalten. Das Ideal bleibt ewig Ideal; es darf nie mit einem wirklichen Bilde vertauschbar werden. Dabei wird die positive Politik mit

Digitized by Google

der Ethik verwechselt, nach deren Direktiven die Politik zu verfahren hat; in der sie aber niemals aufgeht, weil sie niemals das Ideal erreicht. Daher kann auch die Ethik nicht mit ihr zusammenfallen. Das Zukunftsbild des besten Staates ist eine Utopie des Eudaemonismus. Die Utopie ist das Ideal des Eudaemonismus. In diesem Verhältniss des Staatsbegriffs zur Ethik scheidet sich die Ethik des reinen Willens, des reinen Selbstbewusstseins, von der des Eudaemonismus.

Die Gerechtigkeit hält den Blick gespannt auf den Abstand der Wirklichkeit vom ewigen Ideal. Sie ist demgemäss die Tugend der Geschichte. Würde die Gerechtigkeit entbehrlich, so würde die Geschichte erledigt. Der Staat zerfiele, wenn nicht in Herden, so doch in Verbände, die ohne geistigen, ohne wissenschaftlichen Halt blieben; das Recht würde mit dem Staate entschwinden. Diese Horden würden den letzten Trost bilden; weil sonst nur die Isolierung, die Einsamkeit übrig bleiben müsste. Wenn man dagegen die Bildung von Völkerschaften nicht bezweifeln und nicht bestreiten sollte, wie ist es dann zu verstehen, dass diese Völkerindividualitäten in aller sonstigen geistigen Art, insbesondere sicherlich in der Poesie und der Kunst ein individuelles Wesen ausprägen dürften; und nur im Staate und im Rechte sollte dies ihnen verwehrt sein? Man möchte lieber zu dem Standpunkt der historischen Rechtsschule und seiner Ansicht von dem Ursprunge des Rechts in dem Volksgeiste zurückflüchten, als bei dieser Ansicht verharren müssen. Die Gerechtigkeit begründet das Recht.

Es ist dagegen die Ansicht eines allenfalls interessanten Gesichtspunktes, dass der Nutzen, die Brauchbarkeit der Grund und der Zweck des Rechtes sei. Worin besteht der Nutzen eines Begriffs? Besteht darüber etwa eine methodische Uebereinstimmung? Und was ist der Zweck überhaupt; und wie kann er sich für einen Begriff und für ein Lehrgebäude erweisen und bewähren? Wenn Ihering die Kenntniss der Technik des Rechts für die Rechtsphilosophie gewiss mit Recht fordert, so gilt diese Forderung nicht minder aber auch für die Philosophie. Der Begriff des Zwecks gehört der Philosophie an; und er bildet einen der schwierigsten Begriffe in der gesamten Technik der Philosophie. Es ist nicht statthaft, ihn der Um-

Digitized by Google

gangssprache zu entnehmen; und auch die wissenschaftliche Sprache bleibt dies, solange sie sich nicht über die philosophische Würdigung dieses Begriffs ausgewiesen hat. So ist die Gerechtigkeit die Tugend der Rechtsphilosophie.

Den Zusammenhang und den Conflikt des Rechts mit der Ethik stellt das Grundproblem des gesamten Rechts in seiner ganzen Geschichte dar: das Verhältniss der Person zur Sache.

Es ist dies ein Doppelverhältniss; ein eminentes Beispiel der Wechselwirkung im Problem des sittlichen Individuums. Das alte Römische Recht hat die Einteilung seines Gebietes vollzogen in Personen, Sachen und Handlungen. Justinian hat diese Einteilung beibehalten. In der neueren Rechtsgeschichte, wie sie im Zusammenhange der Entwickelung des Naturrechts sich abspielt, wird das Problem der Einteilung von einer wichtigen Bedeutung bei dem Streit um die Methodik. Die Schwierigkeit wird in dem Begriffe der Handlung erkannt; sie hat eine doppelte Beziehung zur Person und zur Sache. Daher entsteht eine neue Einteilung des Rechts in Persönliche und in Dingliche oder Sachen-Rechte. Die Handlungen bestehen ja vornehmlich in den Verträgen; diese aber haben Personen zu ihrer ersten Voraussetzung. Es entsteht die Gleichung zwischen der Handlung und der Obligation. Andererseits fordert die Handlung die Beziehung auf die Sache; denn der Gegenstand der Forderung hat regelmässig einen Geldwert.

Unter den Juristen ist Streit darüber, ob die Obligation lediglich ein dingliches, oder ein persönliches Recht sei. Die Obligation wird als Haftung gedeutet, nämlich des Schuldners mit seinem Vermögen, also als Satisfaktionsobjekt; und es entsteht die Gleichung: obligatio personae = obligatio rei. Indessen liegt für die Ethik der Schwerpunkt der Frage nicht darin, ob die Obligation als ein dingliches Recht betrachtet werden könne, sondern darin, dass alles dingliche Recht vielmehr zugleich als ein persönliches gedacht werden müsse.

Was bleibt denn vom persönlichen Rechte sonst übrig? Das Familienrecht des alten römischen Rechts ist nicht mehr giltig; das jetzige Familienrecht ist ebenso sehr Pflichtenrecht.

Digitized by Google

Auch das alte Gewaltrecht über den Willen der Person ist überwunden; nur das Obligationenrecht bleibt als persönliches Recht übrig. Aber es entsteht daher die Frage, ob es als ein solches bezeichnet werden dürfe, da es so untrennbar mit dem Sachenrecht zusammenstösst. Und die Frage erweitert sich und schärft sich in die Form: was bedeutet überhaupt der Begriff der Person und das Recht der Person im Rechte?

Das ist die eigentliche Competenzfrage zwischen Ethik und Rechtswissenschaft. Es ist die Frage, an welcher die Möglichkeit der Rechtswissenschaft hängt, wenn anders dieselbe auf dem innerlichen methodischen Zusammenhange mit der Ethik beruht. Dies ist der Punkt, an welchem die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht nicht sowohl eine Lebensfrage, aber eine Gewissensfrage der Jurisprudenz wird: ob das positive Recht in seinen fundamentalen Begriffen von Person und Sache einen unversöhnlichen Widerspruch bildet zum Naturrecht, nämlich zur Ethik.

Unterscheidungen, wie zwischen den Forderungsrechten als Rechten auf eine Handlung, aber nicht an eine Handlung, und nicht über eine Handlung, wie wichtig sie auch für juristische Folgerungen sein mögen, bleiben belanglos für die ethische Frage. Das ethische Problem von Person und Sache wird von dem Begriffe der Einheit dirigiert; Einheit der Handlung, Einheit des Subjekts der Handlung, Einheit der Person. Das ist die rechtliche Grundfrage schon logisch, geschweige ethisch. Zu dieser Frage nach der Einheit der Person tritt nun die nach der Einheit der Sache; nach dem Verhältniss des Ganzen zu seinen Teilen in ihr.

Daraus wieder entsteht die Frage, ob auch die Einheit der Person als ein Ganzes im Verhältniss zu seinen Teilen gedacht werden kann und darf. Es handelt sich dabei um die Frage, ob eine Teilung ihrer Handlungen für die Einheit der Handlung zulässig ist. Für die Sache gibt es Rechte an fremder Sache (jura in re, ad rem). Aber es gibt Eine Sache und Ein Recht an ihr, welches die Gesamtheit ihrer Beziehungen betrifft, das ist das Eigentumsrecht. Demzufolge entsteht das Problem des Verhältnisses zwischen Eigentum und Person.

Digitized by Google

Mit der Sklaverei ist dieses Grundproblem gehoben; der Sklave war Sache und Eigentum, vielmehr Eigentum und daher Sache. In den modernen Obligationen bleibt jedoch nichtsdestoweniger das Problem bestehen, obzwar die Verpflichteten nicht mehr als Eigentum gedacht werden; weil jedoch das Eigentum verknüpft bleibt mit den Handlungen von Personen. Dadurch wird die Einheit der Handlung, und in ihr die Einheit des Subjekts der Handlung zum schwersten Problem.

Savigny definiert: „Ein solches Verhältniss der Herrschaft über eine einzelne Handlung der fremden Personen nennen wir Obligation". Gibt es denn aber einzelne Handlungen einer Person; können und dürfen sie, als Handlungen einer Person, isoliert werden; als isolierbar gedacht und rechtlich gewertet werden? Die Isolierung hebt sich selbst auf; sie wird in dem Verkehr zusammengefasst. „Das Obligationsrecht hat zum Stoff die partielle Herrschaft über fremde Handlungen, wodurch dasjenige bedingt und gebildet wird, was wir, im Ganzen zusammenfassend, als den Verkehr bezeichnen." Auch das Allgemeine Landrecht nimmt daher als Gattung die persönlichen Rechte an. Diese Aufhebung des Partiellen in der Handlung durch die Zusammenfassung in den Verkehr verrät den eigentlichen Charakter dieser Isolierung einer Handlung an und in einer Person. Es ist die „fremde Handlung" der „fremden Person", über welche die „partielle Herrschaft" dadurch erlangt und behauptet wird. Wer hat die Herrschaft über diese fremde Person? Wer kann, wer darf sie haben? Wird derselbe nicht eo ipso zum Herrscher über die fremde Person?

Es ist der Eigentümer, welcher diese Herrschaft über die fremde Person erlangt; der Beherrscher des Eigentums wird zum Beherrscher der mit diesem Eigentum verpflichteten Person. Darum wird die Handlung isoliert. Die Vereinzelung schädigt die Sache nicht; sie reisst aber unaufhaltsam die ganze Person, die Einheit der Person an sich. Der Eigentümer erlangt die Herrschaft über eine isolierte Handlung, und wird damit tatsächlich zum Eigentümer der Person. Das ist der geschichtliche Verlauf in der Geschichte der Obligation; der Herrschaft über eine einzelne Handlung der fremden Person von dem Stande des Sklaven ab durch alle Stufen und Formen

Digitized by Google

der Leibeigenschaft hindurch bis zum modernen absoluten Arbeiter.

Herrschaft ist der Sinn des Arbeitsvertrages, wie er noch immer auf Seiten der Eigentümer aufgefasst wird. Herr ist daher der verdächtige Titel in diesem Rechtsgeschäft von ebenbürtigen Rechtssubjekten. Herr im Hause will der Eigentümer sein, wobei er unter dem Hause nicht die vier Wände der Fabrik versteht, sondern die Arbeitsgemeinschaft, die er in das Rechtsgeschäft der Herrschaft zu zwingen vermag. Den Formen des Arbeiters, als der fremden Person, unter der Herrschaft der Obligation, entsprechen die Entwickelungsstufen des Eigentums. Und den Formen des Eigentums entsprechen die Formen des Erbrechts. Denn das Charakteristicum des Eigentums ist das Erbrecht.

Beim Erbrecht entsteht wiederum das Problem der Person und ihres Willens gegenüber dem Zufall, der Willkür, und endlich auch gegenüber den Schranken des Naturwesens. Hier aber entsteht der Schein, als ob die Person durch ihren Willen und zwar über die Schranken der Natur hinweg eine Herrschaft über die Sache gewinnen und verewigen könnte; der Schein also, als ob die Sache zum Symbol einer Person werden könne, mithin also als eigener Wert verschwände. Davon darf man sich nicht blenden lassen; denn dieses Symbol dient nicht der sittlichen Person, wie sehr das auch so scheinen kann; sondern lediglich dem Eigentümer, und bei günstigster Deutung dem Prinzip des Eigentums. Aus dem Gesichtspunkte der Ethik aber bleibt die Frage, ob das Eigentum eine Sache anders qualificieren dürfe, denn als das Symbol einer sittlichen Person. Wenn nun aber die Isolierung einer Handlung der fremden Person eine Sache zum Erfolg hat, welche nicht aufgeht in diesem Grundwerte der Sache, Symbol der Person zu sein, so muss der Fehler ebenso an der Sache liegen, wie an der Person. Dass die Einheit der Person durch die Herrschaft über die partielle Handlung zerstört wird, haben wir erwogen. Betrachten wir nunmehr, wie bei dieser Obligation überhaupt die Sache entsteht.

Die Sache bedeutet nicht Dasselbe, wie der Körper. Welche Methodik erzeugt den Begriff der Sache im Unterschiede von der Physik des Körpers? Offenbar die des Rechts. Indessen

Digitized by Google

ist die Sache nicht schlechthin identisch mit dem Rechtsgut. Sie könnte ja res nullius sein. Aber auch als Eigentum ist sie noch nicht Sache. Sie könnte eine immaterielle Sache sein, die einen Uebergang bezeichnet; sie wäre ein blosses Abstraktum. Zur Sache kann das Recht sein Rechtsobjekt nicht selbst, nicht allein machen. Das Recht bezieht sich, wie wir sagen, in der Obligation schon auf den Verkehr. Der Verkehr erzeugt die Sache. Die Oekonomie enthält die Methodik der Sache. Und der Begriff, mittelst dessen sie die Sache erzeugt, ist der des Wertes.

Der Wert ist die Kategorie des Verkehrs. Der Gebrauchswert wird zum Tauschwert. Die Nutzbarkeit ist das Prinzip des Wertes. Der Nutzen umfasst das Eigene und das Allgemeine; er hat eine weite Perspektive. Welches begrifflichen Mittels wird nun aber die Perspektive des Werts ansichtig; welches Mittels bemächtigt sie sich, um die Erzeugung der Sache ins Werk zu setzen? Keines andern, als welches die Obligation ihr in der isolierten Handlung an die Hand gibt. Das Recht, welches auf der Einheit der Handlung beruht, lässt die Vereinzelung der Handlung zu. Das ist der grosse Dienst, welchen das Recht der Wirtschaft leistet. Das ist der tiefe Schaden, den das Recht dadurch seinem Grundgedanken beibringt.

Durch diese Isolierung der Handlung erst wird derjenige Begriff bestimmt und charakterisiert, dessen typische Bedeutung wir bereits betrachtet haben: der Begriff der Arbeit. Sie scheint das Allgemeine der menschlichen Tätigkeit zu bezeichnen; sie wird unbefangen auf die geistige und auf die sittliche Tätigkeit bezogen; welchen Anstoss könnte es erregen, dass sie auch auf die materielle bezogen wird? Bei Lichte besehen, bedeutet die Arbeit dagegen das schroffste Gegenteil zu einer allgemeinen menschlichen Tätigkeit; sie ist die isolierte Handlung, welche die Obligation beglaubigt, um mittelst dieser legitimierten Isolierung die Zusammenfassung und den Zusammenhalt des Verkehrs zu Stande zu bringen. Das ist der Sinn des berühmten Segens von der Teilung der Arbeit.

Bei der Teilung der Arbeit steht doch aber nicht allein die Sache in Frage; ihr Nutzen für die Fabrikation einer Nadel.

Digitized by Google

Nicht die Sache allein bildet den Wert für den wahrhaften Sinn der Kultur, sondern die Person; das ist die Einheit der Person. Von deren Würde und Ehre ist der Wert der Sache für die Kultur, wenngleich nicht für den Verkehr abhängig. Auf diesem Zusammenhange beruht, an ihm hängt die Möglichkeit, die Zulässigkeit der Wertung der Sache durch das Recht. Wenn durch die Teilung der Arbeit eine Isolierung der Handlung bewerkstelligt wird, durch welche die Einheit der Person vernichtet wird, so vernichtet die Teilung der Arbeit die Einheit, die Einheitlichkeit der Kultur.

Der Verwandlungsprocess und der Process der Vermittelung zwischen Person und Sache ist durch den Begriff des Wertes noch nicht abgeschlossen. Bis hierher fluktuiert der Wert und also die Sache lediglich im „Flussbett des Verkehrs". Es ist nicht unzweideutig, das Recht nur auf dieses Flussbett zu beziehen. Der Verkehr bezeichnet die Bewegung in der *Wirtschaft*. Er allein liesse die Sache in der Weise als Tauschwert behandeln, dass der Arbeiter, der Producent einer Sache, zum Entgelt für diese Arbeit, vielmehr zum Zwecke der Erhaltung seiner Arbeitskraft, von einem andern Arbeiter eine andere, oder einen Teil einer von ihm producierten Sache erhalten würde. Für den Arbeiter selbst könnte dieser Naturallohn immerhin als genügend befunden werden; nicht aber für den Verkehr. Der Verkehr bedarf eines breitern und eines sicherer regulierten Flussbettes. So bildet sich innerhalb des Verkehrs die Form des Handels heraus. *Und der Handel macht die Sache zur Ware.*

Damit aber entstehen wieder andere Beziehungen als die des blossen Tauschwertes zwischen dem Eigentümer und dem Arbeiter. Der Handel macht aus dem Verkehr das Verhältniss der Eigentümer zu einander in Bezug auf ihre Sache, ihre Waren. Die Ware macht dadurch eine neue Form des Wertes notwendig. *Der Wert ist der Tauschwert der Ware.* Der Tausch aber, wie er sich im Handel umwälzt, gibt dem Werte einen durchaus subjektiven, variabeln Charakter; den Charakter der *Variabilität.* Es bedarf daher eines neuen idealen Transformationsbegriffs, um die Mannigfaltigkeit und Variabilität des Concretums der Ware auf eine Einheit, auf ein Einheitsmass zu

Digitized by Google

reducieren, reducierbar zu machen. Diese Einheit bildet der *Münzwert des Geldes.*

Es ist gar kein Mysterium, dass Geld entstehen konnte; es musste entstehen. Es konnte nicht bei *Pecunia* von *pecus* sein Bewenden behalten. Man musste ein Mittel ausfindig machen, welches durch seine relative Seltenheit zu einer solchen Masseinheit sich empfahl. So wurden die Edelmetalle zum Symbol des Geldwertes. *Mit dem Gelde aber hat das Eigentum seine Idealisierung vollendet.* Die Sache ist nicht mehr lediglich Ware; sie hat ihren Wert als Geld verallgemeinert. Diese Idealisierung der Ware aber, der Sache und des Wertes vollzieht zugleich die höchste Idealisierung des Eigentums. *Das Eigentum wird Kapital.* Der ideale Geldwert, den die Sache der Ware erlangt, verwandelt das Eigentum in das Kapital. Und der Begriff des Kapitals vollendet, vollzieht den Begriff des Eigentums. *Das Problem des Eigentums liegt in dem Verhältniss der Sache zur Person. Dieses Grundverhältniss wird durch den Begriff des Kapitals zu seiner Schärfe, und daher zu seiner Deutlichkeit gebracht.*

Mit dem Kapital verliert das Eigentum den Charakter des Unpersönlichen, der ihm sonst anhaftet, und der den Widerspruch zwischen Sache und Person darstellt. Das Kapital scheint gar nicht mehr bloss Sache zu sein; *es wird zur Person; denn es wirkt wie die Person.* Wie der Eigentümer den Arbeiter zur Erzeugung der Arbeit anstellt, indem er ihm sein Arbeitsdasein fristet, so vermag das Kapital scheinbar an und für sich solche Erzeugung zu leisten. Der Zins heisst Erzeugung (τόκος); das Kapital heisst Substanz (οὐσία).

Derselbe Schein der Persönlichkeit fällt auf den Grund und Boden. Auch er ergibt die *Grundrente.* Auch das Land, also die Natur selbst wird zum Kapital. Die Natur im Grund und Boden begünstigt die Illusion der Personification des Kapitals. Das Kapital wird selbst Arbeiter; es arbeitet, wie der Arbeiter; es erzeugt Werte, also Sachen. Zu dieser schwindelnden Höhe der Idealisierung bringt das Geld den Begriff der Sache. Das Kapital macht den Anspruch, *den Unterschied zwischen Sache und Person als ein Vorurteil aufzulösen.* Es hebt in sich den Schein der Isolierung einer partiellen

Digitized by Google

Handlung auf; es concentriert alle Handlungen der fremden Personen aller Art in seiner Einheit.

Diese Idealisierung der Sache und des Wertes im Gelde würde nicht möglich ohne das Recht. Zunächst ist es das Recht des Staates, dem Metall einen Einheitswert aufzuprägen. Dieser Münzwert ist die Grundbedingung des Geldes. Dieser Rechtswert des Geldes muss sich aber nun auch geltend machen für die Specialität der Ware, welche so zu sagen die menschliche Arbeit bildet. Das Kapital gibt sich den Anschein, den Widerspruch von Person und Sache überholt und überwunden zu haben. Indessen taucht er nicht minder deutlich in der objektivern Form des Widerspruchs von Ware und Arbeit wieder auf. Und so kommt es von Neuem zu dem Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit.

Das Recht schmiegt sich allen den Formen und Unformen an, welche die Obligation der Arbeit erfindet. Das Kapital ist der grosse Erfinder; das Recht muss die Katakomben bauen, in denen es sich vergräbt. Aber logische Entwickelungen führen logische Katastrophen herbei. Das Kapital ist das Correlat der Arbeit geworden; sein Erzeugniss gibt sich als ein solches der Arbeit. Dieses Tertium comparationis reizt wiederum zur Prüfung des Gleichnisses; und die Prüfung drängt sich auf an dem Begriffe des Erzeugnisses. Hat der Begriff des Produkts denselben Wert bei der Arbeit des Arbeiters, wie bei der Arbeit des Kapitals? Wert ist Kapitalwert. Hat das Produkt der Arbeit auf beiden Seiten denselben Kapitalwert? Diese Gleichung schwört das Recht herauf, ohne welches doch nun einmal kein Arbeitsvertrag zu schmieden ist.

So entsteht die grosse Frage nach dem Verhältniss der Arbeit in Bezug auf das Eigentum an dem Arbeitsprodukt. Selbst wenn die Arbeit lediglich Ware wäre, so müsste die Frage entstehen nach ihrem Tauschwerte, nach ihrem Kapitalwerte im Verhältniss zum Arbeiter. Es kommt ein Unterschied zum Vorschein in dem rechtlichen Begriffe des Erzeugnisses der Arbeit: der Unterschied zwischen dem Arbeitsprodukt und dem Arbeitsertrag.

Das Produkt ist abstrakt; es ist Erzeugniss, Gebild; sein Wert ist der Verkehrswert, der Tauschwert. Diese Abstraktion

Digitized by Google

hat eine scheinbare Idealität im Begriffe des Verkehrs, als des Verkehrs der Kultur. Die Kultur umfasst alle Interessen; in ihr scheinen sie alle ausgeglichen; das Kapital hat scheinbar aufgehört, Sache zu sein; es ist Arbeiter geworden; im Arbeitsprodukte ist kein Unterschied mehr zu erkennen. Wie steht es aber, wenn es sich um den Arbeitsertrag handelt; wenn derselbe Begriff des Kapitals auch auf den Arbeiter zur Anwendung, zur Verwendung, zur Zuwendung kommen soll? Wird der Arbeiter Eigentümer am Ertrage seiner Arbeit? Oder aber bleibt er in allen Bemäntelungen die fremde Person, welche in dem Arbeitsvertrage verpflichtet wird?

Diese Frage steigt, wie die der Sphinx, aus dem Rechte selbst hervor. Es wird die Obliegenheit des Rechtes, die innerlichste Angelegenheit des Staates, diese Frage zur Discussion zu stellen. Sie wird die Grundfrage der sittlichen Kultur. In ihr werden die Verkehrsinteressen die Kulturinteressen. Das Recht erscheint nunmehr wieder als das ewige Gebild der Sittlichkeit. Der Tugendweiser der Gerechtigkeit hat es als seinen Weg gegraben und gepflanzt. Das Recht dient nicht mehr nur den Schlupfwinkeln und den Schleichwegen der Geldmächte; sein Zusammenhang mit der Ethik ist wiedergewonnen. Das Recht hat sich wiedergefunden als das Recht der Gerechtigkeit. Die Wiedergeburt des Staates, als des sittlichen Selbstbewusstseins, vollzieht sich, bahnt sich an in dieser Läuterung, in dieser Sammlung des Rechts auf sein wahrhaftes Ziel. So scheint sich der Gedanke zu bewähren, mit dem Kant sich getröstet hat, dass die Uebel der Kultur selbst den Keim ihrer Heilung in sich tragen. Die Mythologie des Kapitals bringt selbst die Erlösung der arbeitenden Person herbei.

Um welchen Kampfpreis aber ist diese Erlösung durchzuführen? Zunächst scheint es, als ob es sich nur um den Begriff des Kapitals handelte. Und diese heuchlerische Personification des Kapitals wird man gern fallen lassen wollen. Indessen wenn das Kapital preisgegeben wird, bleibt doch das Eigentum übrig. In der Frage nach dem Arbeitsertrage hat es selbst ja sich geltend gemacht. Auch der Arbeiter sollte der Eigentümer seines Arbeitsertrages werden. Was unterscheidet denn nun wiederum das Eigentum von dem Kapital? Warum hat das Eigentum an sich

Digitized by Google

keine, oder auch nur eine geringere sittliche Schädlichkeit als das Kapital? Oder sollte etwa der Arbeiter gar nicht Eigentümer werden? Welchen Sinn hat dann die Frage nach dem Arbeitsertrage? Soll er nicht das Eigentum des Arbeiters werden?

Das Problem des Eigentums bildet die alte crux der Ethik; an ihr scheint sich die Utopie von der Ethik zu scheiden. Platons Republik ist ihretwegen in den Schein der Utopie geraten. Dennoch aber ist sie zugleich das Grundwerk der Ethik geblieben; Beweis genug, dass die Frage des Eigentums nicht entscheidend sein kann für den Charakter der Ethik. Was die bisherige geschichtliche Erfahrung darüber sagt, das darf uns nicht irre machen. Hier bleibt das treffende Wort bestehen, mit dem Kant für alle Zeiten die Einschüchterungen des Historismus zurückgeschlagen hat: „die pöbelhafte Berufung auf angeblich widerstreitende Erfahrung". Wie er die Genie-Philosophen der Offenbarungen und Erleuchtungen als die „Vornehmen" kennzeichnet, welche in der Wissenschaft nicht „arbeiten" wollen, so entlarvt er die Widersacher eines dogmatisch ungebundenen Fortschritts als den Pöbel der Erfahrung. Die Belehrung der Erfahrung also über das endgültige Schicksal des Eigentums darf uns keine definitive Entscheidung enthalten. Die Ethik fragt nach dem Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein bildet das Sein der Sittlichkeit. Es ist ein hässliches Wort, das in keiner Rechtsphilosophie stehen sollte, dass zum Sein auch das Haben gehöre. Ja, wenn es sich um das Selbst allein auch dabei handelte.

Vor Allem hat sich eine Folgerung aus dieser ganzen Erörterung ergeben: dass nicht etwa das Problem umgekehrt werden, und für die Arbeiter von Neuem gestellt werden darf. Es kann nicht das Problem des Rechts, weil nicht das Problem der Ethik werden, den Arbeiter zum Eigentümer seines Arbeitsertrages zu machen; als solchen ihn einzusetzen und festzusetzen. Es kann nicht die Frage der sittlichen Kultur werden, beim Arbeiter billig werden zu lassen, was dem Kapitalisten recht ist. Diese Billigkeit wäre eine gefährliche Ergänzung des Rechts. Der Arbeitsertrag darf für den Arbeiter nicht im Sinne des Eigentums zum Problem werden. Das Problem des Eigentums

Digitized by Google

darf nicht von den Schultern des Kapitalunternehmers übertragen werden auf die des Lohnarbeiters.

Die ökonomische Einsicht muss zu einer Rechtsbildung führen, welche den Prinzipien der Ethik gemäss ist. Und die Rechtsphilosophie hat sich, als ausgeführte Ethik, mit der Geschichte des Rechts in Verbindung zu setzen, um die Mittel und Wege zu erkennen, welche das Recht versucht hat einzurichten und auszubilden, um das Problem des Eigentums den Anforderungen der Oekonomie gemäss zu behandeln; seine Conflikte zu heben, oder auch zu steigern. Durch solche von der Rechtsgeschichte durchleuchtete rechtsphilosophische Ethik dürfte sich das Mysterium des Eigentums lichten; der Schein von unüberwindlichen, unentwirrbaren Schwierigkeiten zerstreuen und auflösen. Von einem solchen Begriffe haben wir von vornherein uns orientieren lassen, nämlich von dem Grundbegriffe der Association.

Die Genossenschaft hat uns in ihrem Begriffe der juristischen Person zu dem Begriffe der moralischen, der ethischen Person geführt, gemäss der Ausbildung, welche im Staatsbegriffe die juristische Person verlangt. Die Genossenschaft emancipierte uns von dem unpraecisen Begriffe der Gemeinschaft. Und wie die Genossenschaft so die Substanz der sittlichen Person zur Bestimmung bringt, so vermag sie auch das vermögensrechtliche Attribut derselben, das Eigentum zu klären. Wie sie von naturalistischem Vorurteil zu befreien vermag, ebenso auch dürfte es ihr zufallen, das geschichtliche Vorurteil des Individualismus aufzulösen. Das Sondereigentum ist zu allen Zeiten eingeschränkt worden durch das Collektiveigentum. In der Wissenschaft regt das letztere sich besonders im 17. Jahrhundert. Und die neuere Zeit hat in scheinbarem Gegengewicht gegen den Sozialismus, im Grunde dagegen in einem innersten Zusammenhange mit ihm für die gesamte Bewegung des Eigentums in die Genossenschaft den Schwerpunkt gebracht. Es ist, als ob die Angst des Individuums das Eigentum ergriffen hätte, so dass es, dem Gespenst der Aufteilung zu entfliehen, aus freien Stücken die Verteilung mit allen Cautelen des Rechts ausstattet. Immerhin ist der eigentliche Zauber des Eigentums, die selb-

Digitized by Google

ständige, spontane und eigenwillige Disposition, damit gebrochen; die Mystik des Eigentums beginnt sich zu entschleiern.

Auch das Erbrecht, das Kriterium des Eigentums, hat im deutschen Rechte eine andere Tendenz zur Person als im römischen. Für das römische Recht konnte Leibniz die Unsterblichkeit der Seele als die es beherrschende Fiktion bezeichnen. Das deutsche Recht dagegen hängt nicht an dieser Willenspermanenz des Eigentümers über seinen Tod hinaus. Und die moderne Erbschaftssteuer begünstigt diese Entselbstung des Willens. Die Ethik hat nicht die Aufgabe, Hoffnungen auszusprechen, geschweige Mutmassungen anzustellen über die Nähe oder Ferne des Zeitpunktes, an dem diese Entwickelung des Eigentums und dementsprechend des Erbrechts zu ihrer logischen Vollendung kommen wird. Sie kann aber auch von der Rechtswissenschaft darüber keine Prophezeiungen annehmen, die nur Uebergriffe der geschichtlichen Ansicht sind.

Während nun aber die Association als derjenige Begriff allgemein anerkannt wird, an welchem der Fortschritt im Rechte sich vollzieht, muss andererseits doch auch beachtet bleiben, dass das Eigentum ein unentbehrliches Moment bildet, wenngleich nur für den Gebrauch der verbrauchbaren Sachen. Die Casuistik der Franciskaner, ob die Speise das Eigentum des Individuums oder das des Ordens sei, ist im methodischen Sinne lehrreich. Es hilft Nichts, das Individuum vom Eigentum zu entlasten, wenn die Folge doch nur ist, eine relative Gemeinschaft zum Eigentümer zu machen. Die Genossenschaft bildet nur die Zwischenstufe der juristischen Person; sie muss zum echten Repraesentanten derselben, den der Staat bildet, fortentwickelt werden. Sonst kämpfen die Genossenschaften miteinander, wie die Individuen. Innerhalb und unterhalb des Staates erst wird das Eigentum an dem Verbrauch der Sachen ungefährlich für das Individuum. Im Staate der Gerechtigkeit verliert das Eigentum seinen abschreckenden Charakter. In ihm schreckt auch nicht mehr der Collektivismus, sofern er den Kampf der Verbände unter einander bedeutet.

Darauf aber kommt es an, dass die Gerechtigkeit die Tugend des Rechts werde, als die Tugend des Staates, so dass der Staat der Staat der Gerechtigkeit wird. Es ist ein drückendes

Digitized by Google

Odium, welches auf unserer Ethik lasten dürfte, dass sie auf den Staat das Selbstbewusstsein orientiert; während doch der empirische Staat diesem Ideal so wenig entspricht, so vielfach und nachdrücklich ihm Hohn spricht. Dennoch muss sie nach der Logik seiner Tendenz, wie unfreiwillig, ihm zusteuern; ihm huldigen; auf die Gefahr hin, dass die Worte prunkend scheinen. Der empirische Staat ist freilich der Staat der Stände und der herrschenden Klassen; er ist nicht Rechtsstaat. Nur dadurch kann der Machtstaat Rechtsstaat werden, dass er das Recht, der Idee des Staates gemäss, nicht im Interesse der Stände und der Klassen ausbildet. Sie sind die relativen Gemeinschaften. Und die mittelalterlichen Ideale, mit denen sie sich ausschmücken, enthüllen diese gewappnete Selbstsucht.

Der Staat der Gerechtigkeit dagegen hat zu seinem einzigen Ziele das sittliche Selbstbewusstsein. Alle Macht, die er anstrebt, ist diesem Ziele unterworfen. Der Kampf ums Dasein wird zum Wettkampf nicht um, sondern für das Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein des Staates aber ist das Selbstbewusstsein aller seiner Glieder. Die Ausbildung des Geistes ist, der Wahrhaftigkeit gemäss, die erste Bedingung des sittlichen Selbstbewusstseins. Die Beschränkung des Eigentums tritt als zweite Bedingung hinzu. Soweit hat die geschichtliche Erfahrung den vorurteilsfreien Sinn bereits belehrt. Die Aufhebung des Eigentums dagegen hat keine geschichtliche, keine logische Begründung. Die Zeitdauer, in welcher ich über den Gebrauch einer Sache die freie Verfügung habe, ändert Nichts an diesem meinem Eigentum über sie. Das Eigentum wird dem Selbstbewusstsein somit indifferent, ein Adiaphoron. Das Problem verschwindet mit dem Interesse.

So bewährt sich der Affekt der Ehre im Begriffe der Gleichheit an der Gerechtigkeit. Das Recht der Gerechtigkeit wird das Menschenrecht im Staate. Das Menschenrecht im Staate ist das Naturrecht des Rechtes und des Staates. Ohne den Staat kein Menschenrecht. Aber auch ohne das Menschenrecht kein Recht des Staates, als des Staates der Gerechtigkeit. Ohne das Menschenrecht im Staate herrscht Machtrecht, Klassenrecht im Staate. Ein Schattenbild des Staates ist alsdann der Staat. Und sein Schicksal ist, ob kurz

Digitized by Google

oder lang, der Untergang; die Besiegung oder die Selbstauflösung. Nur die Gerechtigkeit ist das Fundament der Staaten. Sie kann durch keine andere Tugend ersetzt werden, geschweige durch einen andern Affekt. Alle Tugenden gipfeln in ihr; alle rüsten für sie. Die Wahrhaftigkeit und die Tapferkeit vereinigen sich in ihr. Und die Bescheidenheit und die Treue gehen ihr zur Seite, um das Selbstbewusstsein der sittlichen Person im Staate und durch den Staat zu verwirklichen. Die Gerechtigkeit wird zur Tugend des sittlichen Ideals.

Das Ideal ist das Sein der Ewigkeit. So wird die Gerechtigkeit zur Tugend der Ewigkeit. Ihr Sein ist ewig; jede Tugend ist ewig. Ohne die Gerechtigkeit aber wird alle Tugend wertlos. Als die Tugend des Ideals erhebt sie auch über alle Skepsis und alle Schlaffheit des conservativen Opportunismus, für dessen Weltklugheit der Glaube an eine neue Welt eine ideologische Illusion ist.

Die Gerechtigkeit ist die Tugend des Menschen, als des Menschen nicht der andern, sondern der neuen Welt. Der Doppelbegriff des Menschen, als Individuum und als Allheit, wird durch sie vollzogen. Die Liebe führt den Schein mit sich, als ob das Selbst zur Selbstauflösung kommen müsste, um der Qual der Selbstsucht ledig zu werden. Die Gerechtigkeit stellt die Allheit als den Selbstzweck des Menschen dar.

Digitized by Google

Sechzehntes Kapitel.

Die Humanität.

Die Gerechtigkeit ist die Tugend des Ideals. In diesem ihrem höchsten Vorzug liegt zugleich ihr Mangel. Nur auf das Ideal ist sie bezogen, ist sie gerichtet. Diese Bedeutung ist doppelsinnig. Sie lässt erstlich durchscheinen, dass von allen Tugenden die Gerechtigkeit am schwersten, am mangelhaftesten sich verwirklichen lasse; dass sie dem Ideale am fernsten in der Wirklichkeit bleibt. Es ist aber nicht allein der Mangel an der Verwirklichung, der den Tugendweg hier als einen Krebsgang erscheinen lässt; eine andere Schwierigkeit noch liegt in der ausschliesslichen Richtung auf das Ideal.

Die Wirklichkeit selbst nämlich in ihren eigenartigen Besonderheiten verliert an Wert dem Ideale gegenüber; und demzufolge auch an Interesse für die Tugend des Ideals. Das idealistische Interesse an der Sittlichkeit, welches an der Gerechtigkeit hängt, erscheint bedroht und verdunkelt, wenn irgend ein besonderes Interesse der Wirklichkeit dagegen befürwortet und geltend gemacht wird. Das Ideal erscheint dadurch verdrängt. Und doch fordert die Besonderheit eines Falles der Wirklichkeit eine Beurteilung, eine Behandlung, der die Gerechtigkeit selbst nicht gerecht zu werden scheint. Diese Schwierigkeit konnte niemals bei der Gerechtigkeit übersehen werden. Sie musste daher eine Ergänzung herbeiführen.

Eine interessante Erläuterung dieses Gedankens kann man dem Satze des Mosaischen Rechtes entnehmen: „Und den

Digitized by Google

Armen sollst Du nicht schonen in seiner Streitsache.“ Der Gesetzgeber macht die Voraussetzung, dass der Richter durch Mitgefühl mit dem Armen sich verleiten lassen könnte, die Angaben des Armen günstiger aufzufassen. Beschönigen, das ist die genauere Uebersetzung des Wortes als die gewöhnliche, welche Schonen besagt. Diese Gefahr der subjektiven Entgleisung der Gerechtigkeit soll durch den Spruch beschworen werden. So unvergleichlich hoch steht die Gerechtigkeit, dass sogar gegen eine andere Tugend der Argwohn erregt werden muss, wenn sie mit ihr in Collision treten könnte.

Indessen haben wir eben gesehen, wie die Schwierigkeit darin enthalten ist, dass die Gerechtigkeit die Tugend des Ideals sei. Dem Ideal gemäss muss auch die Tugend rücksichtslos der Wirklichkeit gegenüber sein. Daraus folgt aber nicht, dass sie den einzigen, noch auch den allein zugänglichen Tugendweg bilde. Es folgt daraus nur, dass sie auf ihrem Wege unverkürzt und unbehelligt einherschreiten müsse; nicht aber, dass allein ihr Weg zu beschreiten sei. Ihr Weg darf nicht vermieden, nicht umgangen, nicht gekreuzt werden durch andere Richtungen; aber auch andere Richtungen und andere Wege sind einzuschlagen. Die Wirklichkeit in ihrer schier undurchdringlichen Besonderheit fordert einen eigenen Tugendweg unbeschadet desjenigen, der unverwandt auf das Ideal gerichtet ist.

Das Römische Recht hat darin doch seinen sittlichen Ursprung bezeugt, dass es die Billigkeit aus sich erzeugt hat. Schon in der civilis aequitas hat es sich diese Ergänzung zum jus strictum für das jus civile geschaffen; schon hierin liegt der Keim des Naturrechts. Wie nun aber das jus naturale in dem jus gentium vorzüglich zum Durchbruch gekommen ist, so ist auch in der naturalis aequitas das Prinzip der Billigkeit als ein Rechtsprinzip zur Reife gekommen. Die Billigkeit ist als eine Quelle des Rechts im Römischen Rechte anerkannt. Es ist zu einer verhängnissvollen Illusion geworden, als ob die Billigkeit dem Naturrechte, nicht dem positiven Rechte, angehörte. Es liegt ein formal logischer Fehler diesem Gedanken zu Grunde; nicht nur ein methodischer in Bezug auf das Verhältniss zwischen Ethik und Recht.

Digitized by Google

Wenn die Billigkeit durch ein Richtiges Recht absorbiert werden soll, so waltet dabei der Gedanke ob, dass die Allgemeinheit der Rechtssätze beeinträchtigt und beanstandet würde, wenn es Fälle geben sollte, die nicht unter sie subsumiert werden könnten. Dies scheint die rein logische Tendenz bei diesem falschen Beginnen zu sein. Falsch bleibt es schon durch die Abweisung der Ethik als letzter, grundlegender Instanz des Rechts. Nun handelt es sich aber gar nicht um die Allgemeinheit der Rechtssätze bei dem Problem der Billigkeit, sondern um ein ganz anderes Problem des Beweisverfahrens, welches dem juristischen Beweise mit dem Schlusse der Induktion überhaupt gemeinsam ist.

Der Begriff des Besondern bildet in der Syllogistik die eigentliche Schwierigkeit. Mittelst des Besondern allein kann die Subsumtion vollzogen werden. Das Einzelne und das Allgemeine sind die beiden Enden, welche der Syllogismus verknüpfen will. Dazu bedarf er des Besondern; dieses bildet den verknüpfenden Begriff. Das Besondere aber ist unerschöpflich. Für die naturwissenschaftliche Induction ist nun die Unerschöpflichkeit des Besondern keineswegs ein Hinderniss, geschweige ein Zeugniss ihrer unverbesserlichen Unrichtigkeit; vielmehr wird sie hier gerade zu einem Reizmittel und einem Leitmittel zur unaufhörlichen Correktur. Man kann die ganze naturwissenschaftliche Induktion als einen Kettenschluss zusammenfassen. Anders aber steht es bei dem juristischen Beweisverfahren. Hier handelt es sich nicht um das Reich der Organismen, dem ein jeder einzelne Organismus eingegliedert werden muss, damit er selbst in seiner Einzelheit und Gegenständlichkeit zur richtigen Bestimmung gelange; hier handelt es sich um den einzelnen Fall als solchen; um den Fall nicht sowohl einer einzelnen Sache, als vielmehr einer einzelnen Person. Das Einzelne ist hier schliesslich der Einzelne. Das ist die Schwierigkeit, die hier blutet: ob ich im Stande bin, auch nur einigermassen richtig das Besondere zu finden, welches für die Beurteilung dieses Einzelnen als vermittelnder Begriff für das Beweisverfahren des Schlusses zu dienen geeignet ist.

Der Begriff des Besondern macht es logisch erforderlich, dass das positive Recht nicht für seine allgemeinen Rechtssätze,

Digitized by Google

aber für seine Rechtsprechung, also für das Beweisverfahren der Rechtsfindung die Billigkeit als seine Ergänzung anerkenne; als Ergänzung des Rechts, also selbst als eine Art des Rechts. Darin liegt jetzt kein Widerspruch mehr, dass es eine Ergänzung des Rechts und zugleich ein Recht sein soll; denn die Ergänzung bezieht sich nicht auf den Rechtssatz, um etwa dessen Richtigkeit zu erhöhen oder zu bestärken, sondern lediglich auf das juristische Beweisverfahren. Dieses muss durch die logische Einsicht vertieft werden: dass es der Begriff des Besondern ist, von dem die richtige Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine abhängt. Es genügt nicht, von der Borniertheit frei zu sein, als ob man nur Mutterwitz und juristische Schulung haben müsste, um das richtige Urteil zu finden; man muss für die Sphinx ein Auge bekommen, welche die Undurchdringlichkeit des Besondern bildet.

Das ist ja die Schwierigkeit in der naturwissenschaftlichen Teleologie. Das Prinzip des Rechts ist zu nichts Anderem nütze, dazu aber unentbehrlich, als dass es das Besondere finden lehre, zu finden anleite. Es verhält sich hier mit der Jurisprudenz zum juristischen Prinzip der Billigkeit, wie mit der Mathematik zum naturwissenschaftlichen Prinzip der Biologie. Auch die Biologie ist Naturwissenschaft; das Zweckprinzip soll ihre Fruchtbarkeit als solche begründen. Von der Mechanik wird sie unterschieden, um ihr zugerichtet und zugeführt werden zu können. Auch hier erweist sich die Jurisprudenz als eine Art von Mathematik. Die Billigkeit muss dem strikten Recht angegliedert werden, als eine homogene Art des Rechts; damit sie das Problem des Besondern, das an sich unlösbare, für die Rechtsfindung immer mehr zugänglich mache.

Die besonderen Begriffe bleiben also nicht Lückenbüsser für das strikte Recht, in welche die mildernden Umstände nach dem opportunistischen Ermessen des Richters einschlüpfen könnten; sondern sie sind die jeweiligen, aber für jeden einzelnen Fall unumgänglich erforderlichen Bestimmungen des allgemeinen Problems des Besondern. Ohne dieses Besondere gibt es kein juristisches Beweisverfahren. Mithin ist es Recht, was hier wirksam wird. Aber es ist nicht das strikte Recht der allgemeinen Rechtssätze, welches begrifflich, nach logischer Methodik zum

Digitized by Google

Richtigen Rechte ausgeweitet werden dürfte; denn das Recht verfügt nicht, und soll nicht in sich verfügen dürfen, verfügen zu können sich einbilden über die undurchdringliche Fülle des Besondern. Die Logik des Schlusses erweist die Selbstständigkeit des Rechts der Billigkeit.

So ist es denn wohl verständlich, und als ein erfreuliches Faktum für den Zusammenhang von Logik und Ethik in der Geschichte des Rechts zu erkennen und zu bezeichnen, dass das Römische Recht in seiner Starrheit dennoch diese tiefgehende Selbstcorrektur an sich frühe schon vollzogen hat. Die Römischen Juristen hatten die stoische Weisheit, sich nicht von dem Einwand beirren zu lassen, der ihnen sicherlich doch auch aufgestiegen sein wird, dass sie mit diesem Zugeständniss an die Wirklichkeit und an das Menschengefühl die Zulänglichkeit ihrer Wissenschaft sowohl dem wirtschaftlichen Labyrinth, wie dem Scharfsinn des Unrechts gegenüber in Frage stellten. Sie erkannten eine Grenze; nicht eine Schranke des Rechts in diesem Problem des juristischen Beweises.

Es hat aber auch seine guten Gründe, dass für die Billigkeit der Nebensinn entstehen und sich festsetzen konnte, welcher sie vom Rechte überhaupt abtrennt; und als eine Tugend, oder wenigstens als mit einer solchen zusammenhängend sie erscheinen lässt. Kann denn etwa wirklich die Gerechtigkeit allein den Verkehr der Menschen, abgesehen von den anderen Tugenden, regeln? Wir haben die Schwierigkeit erwogen, mit der die Gerechtigkeit behaftet ist, insofern sie die Tugend des Ideals ist. Wir haben diese Schwierigkeit jedoch nur mit Rücksicht auf den notwendigen Abstand der Wirklichkeit mit ihren Besonderheiten vom Ideal betrachtet. Wenn man aber von dieser Schwierigkeit absieht, so entsteht ein neuer Zweifel über die Zulänglichkeit der Gerechtigkeit. Sie geht auf Gleichheit aus; sie wird von der Ehre gestachelt. Es ist ein bedeutsames Memento, welches die Billigkeit im lateinischen Ausdruck als aequitas für sie bezeichnet. Es heisst die Gleichheit; als ob damit gesagt werden sollte, das strikte Recht selbst könne die Gleichheit, die es anstrebt, doch nimmermehr erreichen. Diese Kritik erstreckt sich auf das ganze Problem der Gerechtigkeit. Der andere Affekt meldet sich, und macht die Eigenart seines Anspruchs und seiner Befugniss geltend. Nicht

Digitized by Google

nur das Beweisverfahren des Rechts, sondern das Prinzip des Rechts, die Gerechtigkeit, ist einer neuen Kritik zu unterwerfen.

Die Gerechtigkeit, als die Tugend des Rechts und des Staates, ist freilich die eminente praktische Tugend; aber sie will dies nur sein, und kann es nur dadurch, dass sie in einer theoretischen Tugend gegründet, und auf ihr aufgebaut ist, nämlich in der Rechtswissenschaft und ihrer praktischen Handhabung. Darin gilt es nun, eine Einseitigkeit zu erkennen; in dem höchsten Vorzug doch zugleich den Mangel nicht zu übersehen. Alle Praxis der Gerechtigkeit beruht auf dem Urteil. Alle Sicherheit, alle Gediegenheit der Rechtspflege und der staatlichen Verwaltung beruht auf diesem ihrem theoretischen Grunde. Dennoch aber kann die Sittlichkeit auf diesen Grund allein nicht angewiesen bleiben, obschon sie immer und überall auf ihn hin sich dirigieren muss; anbauen und ausbreiten muss sie sich doch noch auf einem andern Grunde, auf dem sie nicht minder lebensfähig sich behauptet. Es ist der Unterschied von Theorie und Praxis, der hier in einer ganz eigenartigen Weise auftritt. Der Gedanke nämlich muss hier auftauchen, der schon bei der Bescheidenheit zum Vorschein kam, dass doch der Verkehr der Menschen nicht einzig und allein von dem Urteile abhängig gemacht werden muss; und wenn es noch so gerecht wäre und sein könnte.

Ist denn das etwa der allein richtige Tugendweg, dass ich jeden Menschen nach seinem Werte behandle, wie ich ihn nach demselben beurteilen muss? Hamlet hat nicht bloss im schlagenden Witze die Frage richtig gestellt; sondern er hat auch die sehr tief im Prinzip der Ethik gelegene positive Antwort gegeben: dass ich jeden Menschen nach meinem eigenen Werte zu behandeln habe. Die Behandlung des Menschen darf nicht beruhen auf dem Urteil über seinen Wert; sondern sie muss allein beruhen auf dem Prinzip der Ethik, auf dem Prinzip des sittlichen Selbstbewusstseins. Mein eigener Wert liegt in meinem sittlichen Selbstbewusstsein. Die sittliche Behandlung, die Pflege des sittlichen Verkehrs beruht nicht ausschliesslich auf dem sittlichen Urteil über den Andern; ohnehin könnte dieses, und zwar bestenfalls, nur ein rechtliches Urteil sein. Die Behand-

Digitized by Google

lung ist vom einzelnen Urteile prinzipiell abzutrennen. So entsteht eine neue Tugend.

Sie muss gefordert werden; denn wenn selbst die Billigkeit für das Recht überflüssig werden könnte, so muss für den menschlichen Privatverkehr daraufhin ein Tugendweg errichtet werden, dass der menschliche Umgang von dem Urteile prinzipiell unabhängig gemacht werde; dass *Wille und Handlung auf die Behandlung abzielen unter Enthaltung vom Urteil.* Das ist das neue Problem, für das eine neue Tugend notwendig ist. Das Problem ist so auffällig, freilich nicht dem einfachen sittlichen Gefühle nach, um so mehr aber aus der theoretischen Erwägung, dass es der Erläuterung und Begründung bedarf.

Der ethische Grundgedanke des *Aristoteles*, dass alle Tugend ein *Mittleres zwischen zwei Extremen* sei, kann uns hier leicht orientieren. In ihm ist die tiefe Menschenkenntniss ausgesprochen, dass alle Tugend, dass jede Tugend eine *Einseitigkeit* bedeuten muss. Wenn aber jede einzelne Tugend den Charakter der Einseitigkeit hat, verliert ihn alsdann der Begriff der Tugend, wenn in der Anzahl der Tugenden diese Einseitigkeiten summiert werden? Aus fünf oder sechs Einseitigkeiten kann höchstens nur eine Abschwächung der Einseitigkeit folgen; nicht aber eine Aufhebung derselben. Es gibt dagegen nur Ein Mittel, das ist die Einführung einer Tugend, welche keinen andern Zweck zunächst hat; oder deren sonstige Bedeutung auf dieser Grundbedeutung beruht: *dass diese Einseitigkeit der bisherigen Tugenden, vielmehr des Begriffs der Tugend zu einem Gegenstande der sittlichen Erkenntniss, und daher der Selbsterkenntniss erhoben werde.*

Durch diese Selbsterkenntniss allein kann die Correktur der Einseitigkeit angebahnt, und daher diese selbst von unfreier Ueberschätzung bewahrt werden. Und es ist nicht allein eine Beschränkung, sondern eine Befreiung von der Beschränktheit des pedantischen Tugendstandpunktes, welche anzustreben ist. Dem sittlichen Selbstbewusstsein wird dadurch erst wieder der freie Spielraum eröffnet; es wird zum *Prinzip der Bestimmbarkeit* gemacht für die eigentliche Aufgabe des Menschen. Denn diese besteht nicht darin, den Andern zu be-

Digitized by Google

urteilen; sondern vornehmlich und allein darin, ihn zu *behandeln*; sittliche Handlung an ihm auszuüben.

Wie sollen wir nun aber diese neue Tugend nennen? Die Richtung, in welcher sie zu suchen ist, liegt klar vor uns im *Unterschiede der Behandlung von der Beurteilung*. Es ist die praktische Richtung, auf die es abgesehen ist. Da die Liebe uns den Anteil bedeutet, den der Affekt am reinen Willen hat, so kann sie nicht mehr einen besondern Anspruch erheben; auch das Bedenkliche, das in ihrer Selbständigkeit zu erkennen war, stört uns nicht mehr. Dagegen aber müssen Nuancen der Liebe, geistige Abschattungen derselben in Betracht kommen.

Man könnte hier an das *Mitleid* denken. Abgesehen von seiner aesthetischen Verwendung, ist es wahrlich auch als *Tröstung* nicht zu verachten. Der Mensch soll nicht zum Standbild des Weisen versteinern. Aber das Mitleid wäre doch nur die rechte Tugend, wenn ihr Correlat die *Mitfreude* sein könnte. Freude aber hängt viel zu sehr mit der Lust zusammen, als dass sie die Richtschnur der menschlichen Behandlung werden dürfte. Es wäre jedoch traurig, wenn die sittliche Reife auch dem eigenen Geschicke und dem speciellen mitarbeitenden Anteile desselben an der allgemeinen Wohlfahrt gegenüber nicht zu der Sachlichkeit sich abklären könnte, dass die Freude am eigenen Erfolge nahezu ausgeschaltet wird. Wenn ich aber zu meiner eigenen Behandlung und Vervollkommnung der Freude an mir selbst nicht bedarf, so brauche ich sie auch für das Geschick des Mitmenschen in mir nicht zu postulieren. Des Mitleids brauche ich mich nicht zu enthalten; zur Mitfreude brauche ich mich nicht zu expandieren. So weit die Mitfreude vorhanden ist, mag sie als ein schönes Erlebniss in Ehren bleiben; eine wegweisende Tugend ist sie nicht. Also auch das Mitleid nicht.

Die *Humanität* wählen wir; sie sei die letzte der Tugenden.

Fichtes puristischer Ausfall gegen die Humanität macht uns nicht irre. Man sei noch wenig, wenn man kein Tier sei. Das ist eine falsche Schätzung. Schon die Tapferkeit macht es genugsam deutlich, wie schwer es ist, wie schwer es wird, kein Tier zu sein, zu bleiben, und immer wieder zu werden. Aber

Digitized by Google

wiefern es gelingen mag, kein Tier zu sein, so wird dadurch die Forderung der Humanität noch lange nicht erfüllt. Auch die Menschlichkeit erschöpft die Humanität nicht.

Zunächst aber fassen wir die Humanität als Menschlichkeit. Sie ist uns das Symbol der Selbsterkenntniss von der Einseitigkeit aller Tugend. Wenn wir uns des Wahrheitsstolzes in der Wahrhaftigkeit kraft der Bescheidenheit zu entschlagen vermögen; wenn wir des sittlichen Kraftgefühls, zu dem die Tapferkeit stählt, kraft der Treue uns zu erwehren streben, und vor der Ueberschätzung der Gerechtigkeit selbst uns hüten, so verlangt uns nach einem Anker dieser Selbsterkenntniss der Einseitigkeit. Diese Stütze bietet sich uns in der Menschlichkeit dar. Sie hat erstlich den negativen Sinn, auf die Gebrechlichkeit aller menschlichen Kraft und Einsicht hinzuweisen. In dieser Negative sprudelt der Quell der lebendigsten Positivität und Aktivität. Wenn ich nur erst der Einseitigkeiten in allen meinen Stärken inne werde, so ist die Hand schon halb zur Hilfe ausgestreckt. Die sittliche Selbsterkenntniss, auch die der Schranken, resultiert niemals im Quietismus. Sittlichkeit ist regsamer Wille und strebsame Handlung.

Und so wird die Menschlichkeit immer positiver. Schiller hat an dem Gegensatze von Neigung und Pflicht Anstoss genommen. Er hat zwar selbst an Kant geschrieben, dass er sich dabei nur den Anschein eines Gegners gegeben habe; indessen ist es doch das Eigentliche seines Interesses und seines Problems, das in diesem Gegensatze latent bleibt. Die Neigung darf nicht zu verwerfen sein; nicht allein weil damit das aesthetische Gefühl unlebendig würde; sondern auch des moralischen Gefühls selbst wegen; im Menschengefühle selbst soll die Reinheit und die Fähigkeit unbezweifelt bleiben, als Leitstern zu dienen. Und doch behält Kant Recht, dass die Neigung Gunst ist; dass die Sittlichkeit dagegen auf unbedingte Pflicht gegründet sein muss. Auf Unbedingtheit kommt es an. Hier ist das Absolute an seinem ehrlichen Platze. Die Gunst ist das Gegenteil zum Unbedingten. Wie ist der Gegensatz, den man anerkennen muss, richtig aufzuheben? Nur mittelst einer Tugend kann diese Aufhebung erfolgen. Der Menschlichkeit geben wir diesen Wert. Sie vereinigt Neigung und Pflicht.

Digitized by Google

Die Menschlichkeit macht die Menschenpflicht zum Menschengefühl, und das Menschengefühl zur Menschenpflicht. Man weiss nicht, was dabei das Erste, was das Zweite ist. Die Menschlichkeit scheint von der Liebe wieder zur Ehre zurückzuspringen; der Gegensatz der Affekte, ihr Unterschied selbst scheint zu verschwinden. Das ist gewiss ein gutes Kennzeichen für die Ständigkeit dieser Tugend, dass sie sogar von dem einzelnen Affekte sich unabhängig macht; die Ehre wird hier Liebe, und die Liebe Ehre. So energisch wirkt hier der Mittelpunkt des sittlichen Bewusstseins. Wir werden an dieses Kennzeichen noch genauer anzuknüpfen haben; hier soll es nur darauf hinweisen, dass die Menschlichkeit von jenem schwierigen Conflikte die Tugend befreit.

Wie die Menschlichkeit die Liebe ersetzt, so macht sie auch die Güte entbehrlich und vermeidlich. Es ist und bleibt ein bedenklicher Versuch, die Güte in Anspruch zu nehmen. Dem Glauben an die Herzensgüte, welcher und so weit ihrer der Mensch mächtig sei, tritt der Gedanke von dem radicalen Bösen im Menschen entgegen. Kant hat ebenso sehr seine tiefe Religiosität, wie seine freie ethische Weisheit in der Deutung bewiesen, die er diesem christlichen Urgedanken gibt. Es sei die Umkehrung der Triebfedern zur Sittlichkeit, der der Mensch sich schuldig macht, in der allein jenes radicale Böse bestehe. Es ist nicht der Egoismus die wahre Triebfeder des Menschen. Dieser Glaube an das Böse, an die Macht des Bösen ist die Wurzel des Bösen im Menschen. Den Pessimismus declariert er damit als das radicale Böse. Er hat sich als diese Macht zum Bösen in Literatur und Kunst ausgewiesen. Der Grund zu diesem ganzen unseligen Streite, der an der Grenze der Metaphysik, der Psychologie, der Religion, der Mythologie liegt, ist in der Frage nach der Güte des Menschenherzens zu erkennen. Es ist viel gewonnen, wenn diese Frage abgeschnitten werden kann.

Wenn aber die Güte entbehrlich werden soll, so muss die Menschlichkeit noch deutlicher für diese Beziehung zur Bestimmung kommen. Die Freundlichkeit dürfte diese Deutlichkeit enthalten. Sie ist nicht bloss nicht Güte; dieser Anmassung bedarf sie nicht; sie ist auch nicht Liebe; auch von

Digitized by Google

dieser Zweideutigkeit bleibt sie frei. Aber sie ist auch nicht einmal Freundschaft. Denn wie sehr diese in der Treue sich gründet und sich befestigt, so entspringt sie doch in der Wahl und in der Gunst. Die Freundlichkeit kennt keine Art der bangen Wahl; auch nicht die zwischen Mensch und Mensch. Die Affekte der Ehre und der Liebe fliessen in ihr eben zusammen. Es ist das Menschenantlitz, welches Freundlichkeit ausstrahlt; in welchem Freundlichkeit unter dem Schatten ihrer Verleugnung selbst erspäht werden kann. Und es ist die Freundlichkeit des Menschengefühls, die aus dem eigenen Innern aufleuchtet; die umdüstert, die verschüchtert werden kann, die aber das Urlicht des Menschen bildet, das nur mit seinem Atem erlischt. Die Freundlichkeit ist die Leuchte der Menschlichkeit.

Diese Tugend ist mehr als Leuchte; sie ist Stecken und Stab. Gegen die Grausamkeit, gegen den Hass, den Neid, die Missgunst, die Selbstsucht aller Art haben wir die Tapferkeit und die Gerechtigkeit, wie die Bescheidenheit aufgerufen. Wir bestreiten die psychologische Ursprünglichkeit aller dieser schlechten Trabanten des Menschen. Um so dringlicher ist es, die Kraft der Tugenden gegen sie zu mehren. Die Menschlichkeit tritt hier besonders in Dienst. Immer mehr nähern wir uns dabei der Humanität. Der Hass und die Grausamkeit decken ja selten nur die Wurzeln der Perversität auf, aus denen sie hervortreiben; sie decken und schmücken sich mit hohen Motiven, in deren Dienst sie ständen. Bald ist es die Religion, welche Scheiterhaufen anzündet, bald ist es das Vaterland, welches den Hass der Fremden zur Pflicht mache immer werden Vorwände gesucht und gefunden, um die Kränkung der Menschlichkeit zu entschuldigen und zu beschönigen. Die Humanität allein vermag alle jene Irrgänge der Kultur unwegsam zu machen.

Was der Menschlichkeit widerspricht, das ist Hohn auf die Sittlichkeit, wenn es durch Religion und Vaterland motiviert wird. Dieses unbedingte Urteil fällt die Humanität. Darum muss sie als Tugend aufgestellt werden. Es ist nicht bloss Freundlichkeit, geschweige Güte, oder Liebe, an die man hier zu appellieren hätte. Es ist nicht bloss das Menschengefühl, dem

Digitized by Google

man hier das Steuer anzuvertrauen hätte. Es ist die Tugend der Selbsterkenntniss mit Rücksicht auf die Einseitigkeit aller Tugend, als welche die Humanität sich erprobt. An den erhabensten Gebilden der Sittlichkeit, an Religion und Vaterland lässt sie den innern Widerspruch erkennen; deckt sie den gleissenden Schein auf, das Blendwerk in ihnen selbst, wenn sie gegen den Urbegriff der Menschheit verstossen. Auch der Staat selbst wird erschüttert, wenn er gegen die Humanität Souveränität sich anmasst. Die Humanität ist die Controlinstanz aller Tugenden, das Centrum aller Tugenden; daher auch die höchste Instanz aller Erzeugnisse, aller Ideale der Sittlichkeit.

Es ist nicht unwichtig, den Unterschied zwischen Humanität und Menschheit zu beachten. Die Idee der Menschheit ist identisch mit der Idee der Sittlichkeit. Sie ist identisch mit dem Begriffe, dem Gesetze des sittlichen Selbstbewusstseins. Aber Sittlichkeit ist nicht identisch mit Tugend Die Tugend ist ein Wegweiser zur Sittlichkeit. Die Humanität macht die Fruchtbarkeit dieses Unterschiedes deutlich, und zwar an dem Unterschiede der Begriffe Staat und Menschheit

Im Gesetze des sittlichen Selbstbewusstseins besteht ein eigentümliches Verhältniss zwischen diesen beiden Begriffen. Der Leitbegriff ist der Staat; er stellt in seinem Begriffe der juristischen Person die moralische Person exakt dar. Aber obwohl daher die Menschheit nur unter dem Leitbegriffe des Staates, unter dem Völkerrechte der Bundesstaaten ethisch gedacht werden kann, so ist andererseits doch die Menschheit der weitere, der umfassende Begriff. Aus diesem Unterschiede von Inhalt und Umfang des ethischen Grundbegriffs erwachsen Collisionen. Diesen soll die Humanität begegnen. Die Menschlichkeit soll helfen, auch im Staate die Menschheit zu Ehren zu bringen.

Wir kennen den Unterschied von Staat und Volk Das naturale Element des Volkes behaftet daher auch den Patriotismus leicht mit den Flecken, dem Gifte nationaler Eitelkeit, die in Eifersucht und Hass ausartet. Dieser Naturalismus, der jetzt durch den Terminus des Nationalismus sich kennzeichnet ist der schwerste Feind aller sozialen und aller geistigen Kräfte, von deren Aufrichtigkeit und Regsamkeit der Fortschritt der

Digitized by Google

Staaten abhängt. Die Humanität allein macht den Staat mündig; erhebt ihn über diesen Atavismus der Rasseninstinkte; orientiert ihn auf die Menschheit, auf die Sittlichkeit.

Auch im Innern des Staatslebens macht sich die Humanität wirksam. Schon die Bescheidenheit bleibt nicht ohne Aufgaben in dieser Hinsicht; aber ihre Discretion reicht hier nicht aus. Die Humanität allein kann nachdrücklicher warnen vor der Ueberhebung und dem Uebermut gegen den schwächern politischen Gegner; nicht minder auch vor Verkleinerung, Verdächtigung und Kränkung des mächtigen Gegners. Der Staatswille kann nun einmal nicht anders als durch Majoritäten zum Ausdruck kommen. Die Humanität wird dieser Notwendigkeit gegenüber zum Anwalt der Minoritäten. Und sie steuert mit der Kraft des Menschengefühls; sie entsagt allem Scharfsinn des politischen Urteils, allem Tiefsinn der politischen Weisheit; sie verachtet die angebliche Staatsraison von den höhern Zwecken, die über Recht und Gesetz erhaben seien. Sie denkt nicht an die Zukunft, über die der menschliche Witz sich ein Urteil anmasst; ihr Puls schlägt für die Gegenwart. Und sie zählt nicht, weder die Stimmen, noch die Köpfe. Der Mensch allein erweckt ihr Mitgefühl, das mehr ist als Mitleid.

Sie enthält sich auch des Urteils darüber, ob eine Gruppe von Menschen einen Stamm bilden, wenn sie nur der Einheit des Staates sich nicht widersetzen. Sollten sie selbst dieser Einheit des Staates Schwierigkeiten bereiten, so hat die Staatsidee ihre ethische Grundkraft zu beweisen; sie wird nicht versagen, sondern nur um so glänzender und fruchtbarer sich an jedem Problem erweisen, das ihr gestellt wird. Sie fragt auch nicht, ob etwa ein Stamm ein Rudiment bildet, dessen Untergang bevorstehe, und der daher zu beschleunigen sei. Ein solches Argument ist eine Verlästerung der Humanität. Und die geistige Oede einer sittlichen Verworrenheit entlarvt sich in einem solchen Urteile des historischen Cynismus. Die Humanität schützt auch vor solchen geistigen Fehlgriffen, welche das politische und das historische Urteil oberflächlich und platt machen.

Die Humanität ist aber schon dadurch von der Idee der Menschheit unterschieden, dass sie vornehmlich auf das Individuum selbst sich richtet. Die Griechen haben zur centralsten

Digitized by Google

Tugend die Sophrosyne gemacht. Das Wort ist nicht zu übersetzen. Es ist die Heilheit des Gemütes, die damit bezeichnet wird; das Ganze in seiner Unversehrtheit; die Einheit in ihrer Unverletzlichkeit und Unerschütterlichkeit. Sie ist mehr als Weisheit und mehr als eine Tugend. Sie ist die Einheit des geistig-sittlichen Wesens; die Mässigung, wenn man an die Bedeutung denkt, welche das Mass in der griechischen Spruchdichtung hat. Sie ist die Selbstbeherrschung; die Beherrschung, kraft deren das Selbst Tron und Reich empfängt. Als diese Sophrosyne haben wir die Humanität zu fassen.

Als solche ist sie die Tugend des Charakters. Der Begriff des Charakters ist sehr zweideutig. Er darf nicht als ein gegebener, angeborener gedacht werden; sonst wird er zum Ding an sich in der gefährlichsten Form des Gespenstes. Er muss immer nur als Aufgabe gedacht werden; als ein Ausdruck der Aufgabe des sittlichen Selbstbewusstseins. Die Humanität ist der Wegweiser dahin; sie ist daher die Tugend der Charakter-Aufgabe. Auch in anderer Hinsicht ist der Begriff des Charakters unklar. Man verbindet leicht mit ihm die Vorstellung der Starrheit, als ob er durch die Unerschütterlichkeit bedingt wäre. Die Humanität dagegen bringt freie Beweglichkeit in den Charakter. Das scharfe, wohlwollende Auge für die Besonderheiten des Falles, für die Eigenart der Personen, die dabei in Frage kommen, gibt dem Blicke Umsicht und Umschau. Die Rücksicht bezeichnet in der deutschen Sprache diesen Unterschied von der mehr theoretischen Vorsicht. Die Humanität wendet den Blick nach allen Seiten; sie scheut sich auch nicht vor dem Rückwärts.

Durch diese Allseitigkeit der Rücksicht kommt erst die rechte Sammlung in den Menschen; und mit der Sammlung die Ruhe und die Sicherheit, die Eintracht und der Friede. Und mit der Eintracht endlich auch die Einfalt, die doch das Letzte und das Höchste für das menschliche Ich bildet. Wie man die naive Dichtung als die reifste Art der Poesie erkennt, so ist die Naivetät, die Einfalt das Kriterium des sittlichen Selbstbewusstseins. Beschwichtigt sind nun alle Triebe und alles ungestüme Tun. Es fehlt doch wenigstens nicht gänzlich an den Typen dieser Einfalt in der Menschenwelt, obwohl sie

Digitized by Google

freilich äusserste Seltenheiten sind; und wenngleich sie auch nur für die hauptsächlichsten Richtungen der seelischen Kämpfe diese Reinheit und Ganzheit darstellen sollten.

So wird die Humanität zu derjenigen Tugend, welche die Harmonie des Selbstbewusstseins zum Wegweiser macht. Harmonie ist freilich nicht Einfalt; denn sie setzt Kräfte voraus, und Bewegungen, welche einander widerstreben. Das scheint einen Gegensatz gegen die Einfalt zu bilden. Der Einwand beruht auf einem schweren Irrtum. Die Einfalt ist niemals als eine praehistorische Einförmigkeit zu denken; im Mythos selbst regen sich die feindlichen Seelenmächte. Wir erkennen jetzt immer mehr die Spuren der Ueberlegung und der Kunst in der Volksdichtung, in Homer selbst. Die Naivetät ist immer ein Produkt der Reife; wie in aller Kultur, so insbesondere auch in der sittlichen. Daher bilden Einfalt und Harmonie keineswegs einen Gegensatz, geschweige einen Widerspruch. Die Harmonie wird mit Recht nicht als Einfalt gedacht, sondern als Einhelligkeit. Aber ihre Kraft, ihre gestaltende, organisierende Bedeutung wird dadurch ins Licht gesetzt.

Wie die Melodie selbst auf einem innerlichsten Zusammenhange mit der Harmonie beruht, so bildet die Humanität die harmonisierende Macht für alle Melodieen des sittlichen Geistes. Und wie die Musik auf dem Grundgesetze der Harmonie beruht, so muss auch die Humanität die Grundstimmung bilden für jede sittliche Tätigkeit. So selbständig und frei jede sittliche Richtung sich ergehen muss, so muss sie sich doch bewusst bleiben und dessen immer wieder bewusst machen, dass die Humanität das Grundgesetz der sittlichen Harmonie ist. Einförmig und unreif, wie die von der Harmonie verlassene Melodie, muss jeder Schritt im Sittlichen bleiben, der von der Humanität nicht strikte geleitet und geordnet wäre. Hinwiederum aber ist die Harmonie nicht nur Richtschnur, sondern wie ein sprudelnder Quell, der alle Trockenheit und Steifheit des sittlichen Wesens beseitigt; der mit Ruhe zugleich Frische und Lebendigkeit über alles sittliche Tun ergiesst.

Die Humanität bringt Frieden und Seligkeit in die Handlung und in die Ueberlegung. Sie geht davon aus, des Urteils sich zu begeben. Aber durch diese Enthaltsamkeit gerade wird

Digitized by Google

sie frei von aller Skepsis und aller Gedankenblässe, mit der nun einmal das sittliche Urteil behaftet ist. So schwingt sich die Humanität zu einer Freiheit und einer Souveränität auf, welche der Führung des sittlichen Urteils entraten zu können scheinen dürfte. Das wäre freilich nicht ohne grosse Gefahren; und es ist daher dieser Schein zu zerstreuen. Er kommt aber von einem richtigen Punkte her. Wie die Humanität diejenige Tugend bedeutet, welche die Einseitigkeit aller Tugend zu erkennen hat, so führt sie bis an die Grenze eines Gedankens, der in der Tat die Grenze der Ethik bildet.

Dieser Grenzgedanke der Ethik ist der Gedanke der Harmonie, der soeben aufgetaucht war. Humanität ist ursprüngliches Menschengefühl; nicht Urteil über den Wert des Menschen. Ehre und Liebe, diese gegensätzlichen Affekte, schmelzen hier zusammen. Was wäre alle Tugend, wenn sie dieser ursprünglichen Mahnung misstrauen und entsagen müsste. Die Humanität gibt der sittlichen Verfassung des Menschen eine Harmonie, die freilich nicht ohne die ethische Arbeit, die Uebung des ethischen Urteils gewonnen werden kann — die entgegengesetzte Ansicht ist eitel Wahn und Irrtum — nichtsdestoweniger aber entspricht es doch einem richtigen Takte, dass diese Harmonie auswachsen und ausreifen kann zu einer Festigkeit und Sicherheit, so dass die sittliche Ueberlegung nicht in jedem einzelnen Falle aufgerufen werden muss; so dass insbesondere bei Collisionen der hohen Politik und Kultur die hochweisen Urteile der geschichtlichen Perspektiven hinfällig werden vor ihrer Einfalt. Alle scheinbare Ueberlegenheit des historischen Urteils wird als mutwillige Verstiegenheit kenntlich, hinter der Selbstsucht und Menschenhass lauert. Darauf beruht der Anschein, dass die sittliche Harmonie über das sittliche Urteil erhaben wäre; und dass sonach kein methodischer Zusammenhang zwischen der Harmonie und dem sittlichen Urteil bestände. Wäre dies der Fall, so fiele sie aus der Ethik heraus.

Die Betrachtung der Harmonie führt uns zu einer andern Bedeutung der Humanität. Sie hat nicht nur für das menschliche Individuum die Harmonie seines Wesens zu stiften; sondern auch die der Völker zu begründen und zu sichern. Der Humanismus, der die geistige und sittliche Neugeburt der

Digitized by Google

Völker in weltbürgerlicher Tendenz erstrebt und vollzogen hat, stand allezeit von Anfang an im Bunde mit der Kunst. So war es in der italienischen, und von da aus in der allgemeinen europäischen Renaissance. Und nicht anders ist es auch in Deutschland ergangen: das Zeitalter der Humanität ist das Zeitalter der kritischen Philosophie; der Philosophie des Systems, in welchem die Aesthetik ein ebenbürtiges Glied geworden ist. Die Humanität ist damit ihrem ganzen Umfange nach in das System der Philosophie eingetreten.

Bedenken wir zunächst den theoretischen Wert dieses Umfangs der Humanität. Sieht man doch, wie die Rousseau-Stimmung nicht überwunden werden zu können scheint. Immer wieder frischt sich der Vandalismus gegen die Kultur als Poesie auf; und immer bewährt er seine alten Reize. Die Humanität, als aesthetische Tugend sich ausprägend und sich legitimierend, entlastet das Gemüt von dem herkömmlichen Irrtum, als ob der Naturzustand ein oder gar das sittliche Ideal darstellte; als ob Humanität und Kultur sich ausschlössen. Wenn anders zur Kultur die Kunst gehört, so widerspricht jene Poesie sich selbst; und schon darin liegt die Wurzel ihrer Unwahrhaftigkeit.

Soll etwa der neue poetische Buschmann der letzte Dichter sein? Wenn das aber nicht die wahre Meinung sein sollte, woher sollen dann die künftigen Poeten ihre geistige Nahrung nehmen? Etwa von der verwilderten Natur, und von der Einfältigkeit des menschlichen Geistes, dem nur heilige Bücher zur Nahrung gereicht werden? Keine Humanität ohne Kultur mit allem ihrem Schwergewicht; es gibt in ihr keinen Ballast. An diese Wahrheit gemahnt die Verbindung mit der Kunst, welche immer und überall von dem Humanismus und der Humanität eingegangen wird. Wiederum erkennen wir ein gewaltiges Stück Positivität in der Humanität. Der Abfall von der Tierheit ist der Aufschwung zur Kultur auf den Flügeln der Kunst.

Es ist ein alter Streit zwischen Sittlichkeit und Kunst; aber da Plato ihn angefacht hat, so verrät er sich als ein Streit unter Liebenden. Es ist Eifersucht für das Heiligtum der Kunst, welche dem Ethiker das Misstrauen einflösst. Die Humanität dagegen, wie der Fortschritt der Zeiten sie immer mehr zur Tugend gestempelt hat, hat jenen Verdacht in das leb-

Digitized by Google

hafteste Zutrauen verwandelt. Wenn man an aller Sittlichkeit verzweifeln könnte, so hält die Kunst mit ihrer Humanität die Zuversicht auf Ideal und Leben aufrecht. Die Humanität ist zur Tugend der Kunst geworden. Die Schaubühne ist als moralische Anstalt erkannt. Und alle bildende Kunst hat nicht minder den Charakter als die Natur zu ihrem Gegenstand.

Die Erkenntniss der Humanität als der Tugend der Kunst legt den Kern bloss, der in dem Problem der aesthetischen Erziehung die Wende des 18. Jahrhunderts bewegt hat, in Herder, Humboldt und Schiller. Das Sittliche, welches mit dem Scheine einer Urkraft in der Kunst leuchtet, drängte zu einer solchen Anerkennung. Der Ausdruck war falsch; der Weg führt nicht selbständig und ursprünglich von der Kunst zur Sittlichkeit; aber eine innerliche Verbindung ist zwischen beiden Problemen der Kultur vorhanden; diese Verbindung vollzieht die Humanität. Sie liegt daher, man möchte sagen, an der Grenze von Sittlichkeit und Kunst; sie ist der Wegweiser zu beiden Wegen, die eben eine nicht unbeträchtliche Strecke nahe bei einander hergehen. So begrenzen die Probleme in der Tat einander; während freilich ausser allem Zweifel bleiben muss, dass die Sittlichkeit eine der beiden Voraussetzungen der Kunst bildet.

Wenngleich nämlich die Sittlichkeit eine unverletzliche Voraussetzung der Kunst ist, so ist andererseits doch auch die Kunst eine Schatzkammer nicht nur für die Mehrung und Stärkung, sondern sogar auch für die Läuterung der Sittlichkeit. Der Begriff des Spiels, den Kant dabei in Kraft setzte, war daher für Schiller so aufklärend, und für die ganze Lehransicht gewinnend. Das Spiel des Geistes verfiel nicht mehr dem Argwohn der Spielerei; sondern es wurde als ein Spiel der Freiheit des Geistes erkannt. Die Befreiung von Nutzen und Interesse wird durch das Spiel zur ersten Bedingung gemacht. Von hier hebt der Aufschwung des Geistes an, der in der Kunst die Idealisierung ihres Inhalts und dadurch des Geistes selbst anstrebt. Diese Idealisierung, durch welche die aesthetische Richtung sich charakterisiert, vollzieht sich im aesthetischen Gefühl

Das Gefühl bildet die Verbindung zwischen Ethik und Aesthetik; und die Humanität, als das Menschengefühl, vollzieht

Digitized by Google

sie. Die Humanität hat die tiefste Einsicht zu ihrem speciellen Inhalt, dass die Tugend Stückwerk bleibt, wenn sie von der Sicherheit des Menschengefühls verlassen ist. Diese Hervorhebung des Gefühls ist das Bindeglied. Gefühl ist Alles. Das ist der letzte Sinn der Kunst; und die Aesthetik hat ihn nach seiner Tiefe zu ergründen und zu bestimmen. Das Gefühl der Kunst übergibt so wenig dem Quietismus den Menschen, wie das Menschengefühl ihn etwa untätiger Sentimentalität überliefert. Die Humanität ist die Tugend des Menschengefühls, wie des aesthetischen Gefühls. Sie erweckt rastlose Energie und Produktivität des Gemütes und des Geistes; sie erhebt über die Interessen der Zeitlichkeit; ihr Trost ist Erhebung und Erhöhung des menschlichen Niveaus.

Daher vermittelt die Humanität den Uebergang von der sittlichen Tugendübung zur freien Schöpfung und Uebung der Kunst. Und so eröffnet sie den Ausblick von der Ethik auf die Aesthetik. Die Ethik ist die Ethik des reinen Willens. Der reine Wille errichtet seine letzte Stütze in der Humanität, als der Tugend des Menschengefühls. Sie ist Tugend; Tugend der Ethik; allen geschichtlichen Mächten zum Trotz ist sie sicher und unfehlbar durchzuführen. Die Aesthetik andererseits ist die Aesthetik des reinen Gefühls. Als solche bildet sie das dritte Glied des Systems, welches zu errichten uns obliegt. Aber das reine Gefühl mündet mit dem Menschengefühle zusammen. Die Kunst des Ideals ist so gewiss die Kunst der Menschheit, als sie die Kunst der Völker ist. Das ist der harte, aber sichere Prüfstein echter Kunst, dass in ihr Nationalität und Menschheit keinen Widerspruch bilden; sondern dass sie die innigste Harmonie eingehen, in welcher die Einheit der Menschheit zur Offenbarung kommt; in welcher daher Ethik und Aesthetik am letzten Ziele sich zusammenfinden. Diese Harmonie ist das Werk der Humanität, als derjenigen Tugend, die zugleich die Tugend der Kunst und der Menschlichkeit ist.

Wie die Menschlichkeit in der Menschheit ihre Wurzel hat, so hat auch die Humanität der Kunst ihren Gipfel in der Menschheit. Damit eröffnet sich eine andere, weitere Perspektive an dieser Grenze der Ethik. In der Humanität der Kunst lässt sich eine Art von Verwirklichung erkennen für den fundamen-

Digitized by Google

talen Inhalt der Ethik, für das sittliche Selbstbewusstsein. Seine Orientierung liegt im Staate, seine Erfüllung aber in der Menschheit als dem Staatenbunde. Die Kunst stellt, als Kunst des Genies, jene Einheitlichkeit des Menschengeschlechts in dem aesthetischen Gefühle dar; das Unbeschreibliche, hier ist es getan. Diesen Makrokosmos der Menschheit im Mikrokosmos des Menschen der Kultur darzustellen, das ist die grosse Aufgabe der Psychologie.

Die Kunst hat Natur und Sittlichkeit in sich verschlungen, um sie Beide, als ihren gewaltigen Stoff, in eine neue reine ewige Form umzuschaffen. Bei dieser Verwandlung darf es nicht verbleiben. Die Natur ist wieder als die reine Form der Erkenntniss herauszustellen, und ebenso die Sittlichkeit als der reine Inhalt des Willens. Alle drei Mächte und Richtungen des menschlichen Geistes, die Erkenntniss, den Willen, das Gefühl, hat die Psychologie in ihrer Eigenart zu beschreiben; in ihrer eigenen Entwickelung zu bestimmen; und nach ihrem Verhältniss zu einander, nach ihrer Wechselwirkung auf einander zu durchforschen und zu gestalten. Sofern es ihr gelingt, dieses Verhältniss zu ermitteln, und klarzulegen, stellt sie erst die Gesamtheit Dessen dar, was Bewusstsein genannt werden darf. Und sie erst vermag auf Grund dieser Gesamtheit des Bewusstseins die Einheit des Bewusstseins zu vollziehen. Das Selbstbewusstsein ist eine Stufe zu dieser Einheit. Die Ethik weist durch das Selbstbewusstsein auf die Psychologie hin, als auf die Psychologie der Einheit des Kultur-Bewusstseins.

Digitized by Google

Namen- und Sach-Register.

*) „Logik der reinen Erkenntniss." Berlin, Bruno Cassirer, 1902.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

*) „Logik der reinen Erkenntniss“. Berlin, Bruno Cassirer 1902.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Berichtigung:

Seite 621, Spalte 1, Zeile 13 v. u. statt: Theologie lies Teleologie.

Digitized by Google

VERLAG VON BRUNO CASSIRER IN BERLIN.

GRUNDPROBLEME DER PHILOSOPHIE

I

DAS PROBLEM DER GEGEBENHEIT

zugleich eine

Kritik des Psychologismus in der heutigen Philosophie

VON

PAUL STERN

Preis Mk. 1.60.

Der Verfasser, der sich auf ästhetisch-psychologischem Gebiete bekannt gemacht hat, zeigt sich in der vorliegenden Abhandlung als ein Vertreter der neukantischen, neokritizistischen Richtung im Sinne der sogenannten „Marburger Schule" (H. Cohn, P. Natorp). Er bekämpft mit vielem Rechte und in sehr sachlicher, gediegener Weise den psychologistischen, alles auf „vorgefundene", gegebene psychische „Tatsachen" zurückführenden Empirismus unserer Tage, der in so manchem eine Erneuerung der Lehren Humes bedeutet. Gegen die Unzulänglichkeit und erkenntnistheoretische Unhaltbarkeit des Gegebenheitsstandpunktes, des Standpunktes der reinen Beschreibung und Erfahrung nach bloss denkökonomischen Prinzipien weiss Stern recht Treffendes ins Feld zu führen. Auch wer nicht auf die Fahnen eines extremen Kantianismus eingeschworen ist, muss dem Verfasser, beziehungsweise der von ihm repräsentierten Richtung im wesentlichen Recht geben, vor allem in der Betonung des Gedankens, dass erst im Denken, nicht in „reiner Erfahrung" (die nur eine Abstraktion ist), in der denkenden Verarbeitung der Erfahrungsinhalte, Erlebnisse, objektive Bestimmtheit, „Tatsache" überhaupt und im besonderen logisch entsteht. Erst das Denken setzt etwas als ein Objekt überhaupt, als eine bestimmte Art von Tatsache, wenn auch nicht willkürlich-grundlos, sondern durch eine empirisch fundierte Notwendigkeit bestimmt. Die Grundbegriffe unseres Erkennens, die Kategorien des Denkens, sind nicht blosse Vereinheitlichungen von Erfahrungen, sondern (in Urteilen lebendige) Formen, in welche wir (als Denkende, Erkennende) die Daten der Erfahrung bringen. Die „Welt" unserer Erkenntnis ist eben nichts fertig Gegebenes, sondern ein unserem Denken „Aufgegebenes", von uns wissenschaftlich, methodisch aus Elementen Aufzubauendes. (Neue Freie Presse.)

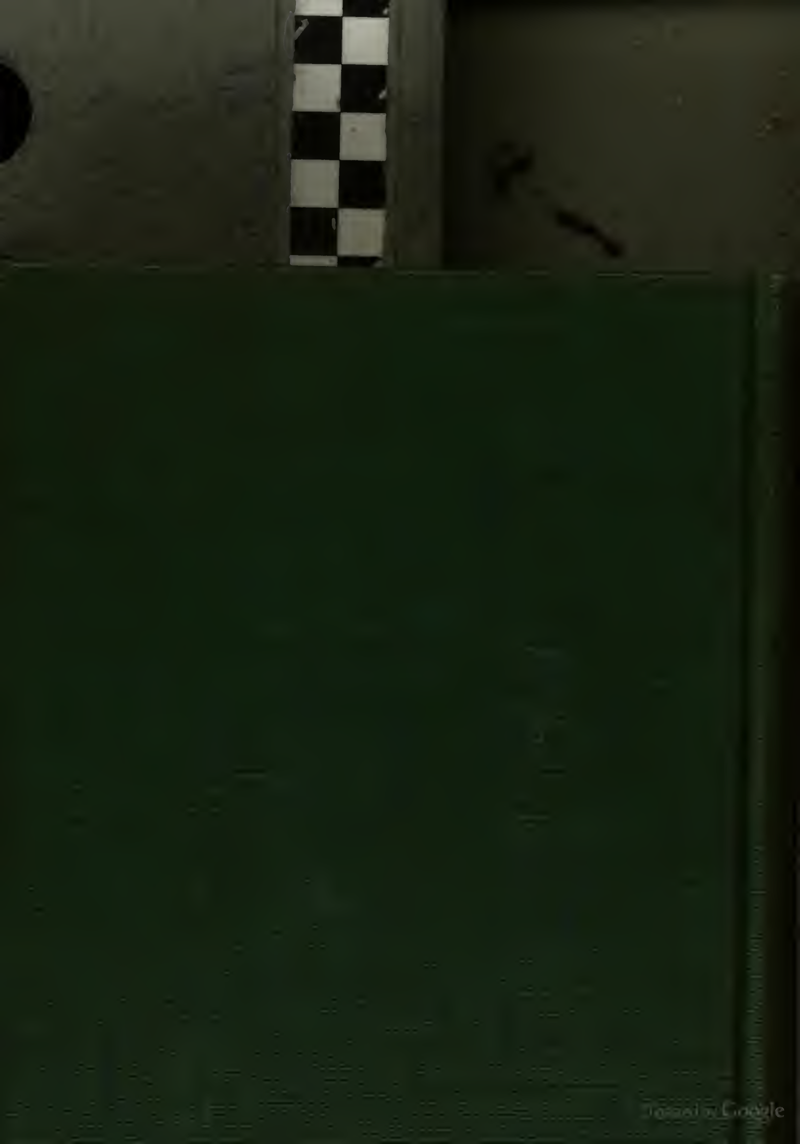
Digitized by Google



Druck von J. S. Preuss, Berlin SW., Kommandantenstr. 14

Digitized by Google


Digitized by Google


Digitized by Google